

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCOS GONÇALVES

AS TENTAÇÕES INTEGRISTAS.

Um estudo sobre as relações entre catolicismo e política no Brasil

(1908- 1937)

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Marion B. de Magalhães.

Curitiba

2009

Quis leget haec?

RESUMO

O integrismo católico é uma mentalidade religiosa que se empenha na construção / imposição de uma sociedade regida pelo catolicismo institucional, sustentada por uma fé integral e intransigente que rejeita possibilidades de renovação doutrinária ou dogmática. A única verdade possível deve ser apreendida pela subordinação de todas as esferas sociais, políticas, culturais, e, por definição, jurídicas, ao magistério eclesiástico, e, em certa medida, às organizações intermediárias da Igreja católica, sejam elas de âmbito leigo ou religioso. Essa tendência do catolicismo também almeja, em que pese suas apropriações teológicas, intervir nos processos políticos pelos mais diversos mecanismos de pressão voltados a dar visibilidade às demandas católicas e age pela crítica radical quanto ao ingresso e às propostas das confissões concorrentes, bem como das ideologias modernas que põem em risco a hegemonia cultural e religiosa da Igreja católica. O integrismo católico não pode ser entendido meramente como uma heterodoxia ou uma irrupção de forças religiosas arcaicas ou obscurantistas na medida em que, dependendo de contextos históricos específicos, pode vir a transigir com regimes políticos cuja marca é o discurso modernizador que encobre políticas de exceção e autoritarismo. Diante dessas mínimas questões, este trabalho se propõe a compreender, interpretar e atribuir validade ao conceito de integrismo na práxis do catolicismo institucional brasileiro. Apresenta como baliza cronológica o período de 1908 a 1937. Tais marcos temporais situam, respectivamente, a crise instalada no catolicismo universal pelo modernismo religioso, a partir da condenação das doutrinas modernistas pela encíclica *Pascendi*, promulgada em 1907 pelo papa Pio X, e o colapso do efêmero regime constitucional no Brasil, com o golpe do Estado Novo em novembro de 1937. Os dois momentos históricos reforçam o propósito da tese em compreender conexões entre religião e política, a partir de eventos culturais e especialmente distanciados, porém, como será demonstrado, com amplas margens de intercambialidade. Ao longo do trabalho, são analisadas as possíveis ressonâncias das medidas integristas tomadas pela Sé romana no ambiente cultural e político brasileiro, assim como se procura elaborar uma narrativa que explicita os seguintes aspectos: 1) as relações entre o catolicismo e a política brasileira, com base no conceito de integrismo católico; 2) os elementos comparativos entre integrismo católico e fundamentalismo protestante, tendo em vista a consideração de teóricos em torno do argumento de que o integrismo seria uma variante católica do fundamentalismo; 3) as múltiplas formas de atuação do catolicismo institucional para ser reconhecido pelo Estado brasileiro; 4) a reconstrução gradativa das alianças entre a religião católica e a política, tendo como premissa os avanços e recuos do debate desenvolvido na imprensa católica de caráter integrista; 5) a consolidação das alianças entre Estado e Igreja na década de 1930, cujo marco de referência adotado nesta tese é a política de subvenções públicas para atendimento das instituições católicas de caridade.

Palavras-chave: integrismo católico, religião e política, modernismo religioso, fundamentalismos, caridade e política.

ABSTRACT

The catholic integralism is a religious mentality focused on constructing and imposing an institutional catholicism-oriented society supported by an integral and intransigent faith that rejects the possibility of doctrinaire or dogmatic renewal. The unique and sole truth must be apprehended via subordination of all social, political, cultural fields and, by definition, the juridical field, to the ecclesiastical magisterium, as well as, to a certain extent, to both intermediate Catholic Church laic and religious organizations. Notwithstanding its theological grounds, that tendency of Catholicism also intends to intervene on political processes by means of a number of catholic mechanisms of pressure aiming to give visibility to catholic demands. It uses radical criticism as to the entering of other competing faiths and related proposals as well as of modernes ideologies that endanger cultural and religious hegemony of the Catholic Church. The Catholic integralism cannot be merely understood as heterodoxy or arising of archaic or obscurantist forces because, depending on specific historical contexts, it can play in favor of political regimes whose mark is a modernizing speech hiding policies of exception and authoritarianism. In face of those few issues, the work herein aims to understand, interpret and validate the concept of integralism in the Brazilian institutional Catholicism practices. The years of 1908 to 1937 are presented as chronological guide comprising both the religious modernism-created catholicism worldwide crisis started with the condemnation of modernist doctrines presented at the Pascendi Encyclical Letter promulgated in 1907 by Pope Pio X and the fall of the brief Brazilian constitutional regime with the coup d'état on November 1937. Both historical moments strengthen the purpose of the thesis herein to understand the connection between religion and politics using cultural and time-separated events, but, as it will be proven, with large margins of interchangeability. Possible consequences of the integralism-based actions taken by the Roman Holy See in the Brazilian cultural and political environments are analyzed throughout this work. It is also a purpose to prepare a narrative presenting the following aspects: 1) Catholic-integralism-based relationship between Catholicism and Brazilian politics; 2) comparative elements between catholic integralism and protestant fundamentalism, based on theoreticians' argument stating that integralism would be the catholic counterpart to the protestant fundamentalism; 3) institutional catholicism's multiple forms of acting to be recognized by the Brazilian government; 4) gradual reconstruction of alliances between catholicism and politics grounded in the advances and withdrawals of debate developed by the catholic integralism-oriented press; 5) consolidation of alliances between State and Church in the 1930's, whose referential item used in the present thesis are the public subvention policies assisting catholic institutions.

Keywords: catholic integralism, religion and politics, religious modernism, fundamentalism, charity and politics.

AGRADECIMENTOS

O presente texto não teria sido possível sem o auxílio de pessoas, que, em momentos diversos, de formas diversas e ao longo de quatro anos emprestaram sua colaboração e tempo. Gostaria de dividir com elas os méritos que porventura a tese possa ter, lembrando, obviamente, que as falhas, lacunas e imperfeições são responsabilidades minhas.

Em primeiro lugar, quero agradecer à minha orientadora Dra. Marionilde Dias Brepohl de Magalhães, pela presteza, respeito, senso crítico, ética e comprometimento com os quais assumiu a orientação do trabalho. Sem a sua firmeza, apoio e correção de rumos em momentos de indecisão muitas discussões importantes da tese seriam lacunares e imprecisas.

Na arguição da tese fui honrado com a presença da Dra. Maria Helena Rolim Capelato, do Dr. Martin Norberto Dreher, do Dr. Euclides Marchi e do Dr. Luiz Carlos Ribeiro. Posso afirmar que procurei reunir à versão final da tese e levar em conta toda a riqueza e densidade de suas observações, sugestões e críticas. Muito obrigado a todos. Um agradecimento especial à Dra. Wilma de Lara Bueno, suplente da banca de defesa, pela prontidão que atendeu à leitura do trabalho.

Durante a pesquisa no *Studium Theologicum* em Curitiba tive a colaboração e orientação bibliográfica inestimáveis das bibliotecárias Liria Alemmar Zawadzki Kaminski, Cleuzeni Gomes Dias Pinto e Josiane de Jesus Mayer Pinto. Meus agradecimentos também são dirigidos aos responsáveis pela área de pesquisa em periódicos do Arquivo do Estado de São Paulo, e aos responsáveis pela guarda de documentos do antigo Ministério da Educação e Saúde Pública no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro.

Ao padre Jaime Sanchez Bosch, C. M. F., da Congregação dos Missionários Filhos do Coração de Maria, agradeço pelos esclarecimentos sobre a Ordem dos claretianos, convencendo-me da importância do trabalho da Ordem na história social e religiosa do Brasil e, também, pelo envio de um artigo de jornal datado de 1928, a respeito de um seu antigo irmão de Congregação, que é parte fundamental no meu trabalho.

Ao Dr. Antonio Carlos Marcondes Machado, que enviou da cidade de São Paulo informações adicionais e importantes da trajetória do seu avô, João Lellis Vieira. Ao Sr. Alfredo Barbieri, agradeço pela remessa do “*Discurso de Exaltação ao Patrono da Cadeira*

20 da Academia Taubateana de Letras”, contendo informações biográficas do seu tio, Monsenhor Ascânio Brandão.

Lembro aqui com satisfação dos colegas de Doutorado da turma de 2005: Fábio, Marie, Miguel, Rosana e Samuel. Obrigado pelas conversas interpoladas de cafés e conhaques. Quero agradecer também o carinho do meu amigo André Egg. Minha admiração por ele nasceu ainda dos tempos do Mestrado que cursamos juntos. E obrigado pela leitura do texto sobre o fundamentalismo e pelas sugestões.

Minha mulher Thaís e minha irmã Elizabeth suportaram com galhardia eventuais crises de mau humor, queixas e discursos intermináveis sobre o tema. Obrigado pela paciência e, inclusive, pela ajuda pecuniária em momentos de insegurança.

Ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico agradeço pela concessão de bolsa de estudos, sem a qual, seria impensável chegar ao fim do curso, bem como seria impossível a aquisição de material, as despesas com viagens e tantas outras responsabilidades assumidas durante o período.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. Catolicismo institucional	14
2. Integrismo, historiografia e história dos conceitos	17
3. Fontes para o trabalho	29
CAPÍTULO 1 – O integrismo: definição e relações com o próximo e o distante	33
1.1 A noção de integrismo	34
1.2 Integrismo e Modernismo	46
1.2.1 Imanência vital e método histórico-crítico	50
1.2.2 O modernismo em alguns países europeus	55
1.2.3 Condenação do modernismo e reação integrista	61
1.2.4 Duas formas de recepção do modernismo no Brasil	67
1.3. Integrismo e Fundamentalismo	75
1.3.1 Fundamentalismo – pontos de partida	77
1.3.2 Os Fundamentos	82
1.3.3 Os autores fundamentalistas e a bíblia: imunidade ao tempo e eternidade.....	86
1.3.4 Encontros e desencontros – integristas e fundamentalistas	93
CAPÍTULO 2 – Ressonâncias integristas na imprensa católica I – A Revista “Ave Maria” (1908-1937)	100
2.1 A Revista Ave Maria nos contextos do catolicismo institucional e da imprensa católica	104
2.2 Os padres claretianos: “cristais de massa” da imprensa católica sob o legado administrativo de Antonio Maria Claret	116
2.3 A Revista Ave Maria e os ecos do integrismo católico espanhol: a presença de Fèlix Sardà i Salvany	125
2.4 A Revista Ave Maria e a crítica do Estado	137
2.4.1 Excurso sobre a “questão jesuítica” Brasil / Portugal (novembro 1910): de como as plagas nacionais não foram hospitaleiras com os jesuítas portugueses...	152
2.5 A Revista Ave Maria e o elogio do Estado	162

2.6 Ou Roma ou Moscou: a Revista Ave Maria e o comunismo	178
CAPÍTULO 3 – Ressonâncias integristas na imprensa católica II – Os “intelectuais” da Revista Ave Maria	189
3.1 Padre Francisco Ozamiz – herdeiro de Sardà i Salvany	193
3.2 Lellis Vieira e as <i>Semanaes</i> – a eleição, a moda, o divórcio e o dote	218
3.3 Monsenhor Ascânio Brandão	243
3.3.1 Ascânio Brandão e o Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires	251
CAPÍTULO 4 – Subvenções, caridade e catolicismo: notas sobre a “República católica integral” (1931-1937)	261
4.1 A Constituição de 1934 e a Igreja – aspectos de uma aliança	268
4.2 Entre a caridade e a política – a república das subvenções	274
4.3 O Decreto 20351 – gênese da caridade na década de 1930	277
4.4 A geografia da caridade	283
4.5 Subvenções e catolicismo – entre a justiça e a caridade	291
Considerações Finais	305
Anexos	310
Fontes	339
Referências Bibliográficas	348

INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma concretização do interesse despertado desde a fase final do curso de Mestrado que realizei na Universidade Federal do Paraná entre 2002 e 2004. Na circunstância, ao estudar variações do imaginário social anticomunista,¹ observei com certa perplexidade e não menos impaciência, se assim posso dizê-lo, o emprego recorrente de símbolos religiosos cristãos por parte de uma concepção de mundo ou imaginário, como tratei à época, que julgava predominantemente laica, sobretudo, em respeito e coerência devidos ao conjunto de documentos com os quais trabalhava (imprensa de referência, discursos militares, correspondências de governo, dossiês policiais).

Tinha pleno conhecimento da existência de um anticomunismo católico tal como certificava abundantemente a literatura pertinente ao tema,² bem como endossava em parte a perspectiva de autores que localizavam no catolicismo uma das “matrizes ideológicas” do anticomunismo brasileiro, ao lado de certas correntes liberais e nacionalistas.³

O que chamou minha atenção foi a articulação constante e reiterada das cosmologias religiosa e política aparecendo como eixo de um produto da cultura brasileira imerso em valorações negativas, dualismos, e preocupado em demarcar fronteiras, em punir a diferença, e mais ainda, de forma irremissível, punir o diferente. Nessa articulação, mas a partir do discurso laico, além de estar mais ainda legitimada a tese clássica da “sacralização da política”⁴ ou de republicanização do sagrado, duas instâncias de poder se auto-afirmavam pela solidariedade recíproca, ao formatarem uma comunidade temática afinada com um fundo comum de percepções, e com uma caracterização que elegia o anticomunismo como um momento de significado cívico-religioso. No Brasil, podemos

¹ Cf. GONÇALVES, Marcos. *Os arautos da dissolução*. Mito, imaginário político e afetividade anticomunista, Brasil 1941-1947. Curitiba, UFPR, Mestrado em História (Dissertação), 2004.

² Sobre tudo, RODEGHERO, Carla Simone. *Memórias e avaliações: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964*. Porto Alegre, UFRGS, Doutorado em História (Tese), 2002. _____. *O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964)*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998. _____. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos de guerra fria. In: *Revista Brasileira de História*, 2002, v. 22, n. 44, p. 463-488. SILVA, Carla Luciana. *Onda Vermelha: imaginários anticomunistas brasileiros (1931-1934)*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2001.

³ Sobre esta especificidade, cf. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em Guarda Contra o Perigo Vermelho. O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002. Retomo o tema no item 2.6, Capítulo 2.

⁴ Sobre a sacralização da política, cf. OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976. LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1986.

interpretar que a sacralização da política não se confunde com a noção de “religião civil” aplicada com bastante eficácia nos Estados Unidos, e nem com as festas revolucionárias comemoradas por ocasião do 14 de julho francês, independentes da relação com igrejas ou religiões institucionalizadas. Aqui, acredito que a “sacralização” é bem mais condicionada a uma solidariedade e colaboração mais profundas e radicais entre Igreja e Estado, e, mais atualmente, as mídias, do que comumente se imagina. Os múltiplos exemplos históricos de tais profundidade e radicalidade na relação explicam, de certo modo, os vários momentos em que um é posto a serviço do outro e vice-versa. Assim, as práticas simbólicas de índole cívica ou religiosa sempre parecem ter adquirido uma aura mística em dois planos (o religioso e o político), garantidos, ou pela presença e visibilidade da Igreja em funções simbólicas do Estado, ou pela presença e visibilidade do Estado em funções simbólicas da Igreja.

À medida que avancei em algumas leituras e tentava coligir fontes sobre a abrangente relação entre política e religião, sobre a possibilidade de conferir estatuto de objeto de estudo ao integrismo católico, que é o tema desta tese, deparei-me com dificuldades de ordem teórica, metodológica e pessoal. Dificuldade pessoal porque, sendo um católico apenas de pia batismal, um número de estatística, ou talvez nem isso, presumi, pré-conceituei não estar autorizado a lidar com algo que, enquanto prática religiosa cotidiana me escapava, era/é estranho ou mesmo indiferente, mas que, paradoxalmente, procurava acompanhar ao ponto em que colecionava e ouvia opiniões de especialistas com indiscutíveis autoridade e legitimidade intelectuais e acadêmicas.

Por outro lado, de fato, no campo da teologia, esse produto da cultura humana, vale dizer, o catolicismo, é reiterado como algo intocável e quase proibitivo para espíritos curiosos que estão do “lado de lá”. Os mesmos especialistas reafirmam que as coisas do sagrado são para ser tratadas como tal. Neste sentido, para tal observador atento e especializado que olha as coisas de “dentro” do catolicismo poderia surgir a percepção de que faltaria para o não especialista que olha as coisas de “fora” o dado experiencial direto para apropriar um problema histórico tornado sensível apenas e tão somente àqueles que vivenciam o fato da experiência e o fato empírico. Ainda em correlação a esta assertiva, talvez majoritariamente, não se admite qualquer motivação política na “política” eclesiástica, e as ações da Igreja, sejam quais forem, costumam, historicamente, aparecer

consagradas a outras finalidades e a receber nomes fixos: pastoral, evangelização, missão, catequização, caridade, etc. Porém, como bem ressaltou Christopher Hill em célebre estudo, quem busca uma diferenciação muito pronunciada entre a política e a religião pode incorrer em equívocos.⁵ Assim, conforme a perspectiva histórica, o distanciamento da Igreja ou uma aparente omissão em relação ao campo político pode significar, no limite, uma intervenção em favor do *statu quo*.

As dificuldades de ordem teórica e metodológica certamente estavam relacionadas ao modo de enquadrar o “como” operar com certas categorias que aparentemente estavam somente afetas à esfera do teológico, e porventura, por atalhos que um trabalho dessa natureza permite, buscava-se fugir o mais possível delas. Outra razão da mesma ordem era o “como” desafiar não só a imensidão de estudos sobre o catolicismo, mas também definir escalas de tempo, capturar tendências dominantes e qual a sua influência nas áreas e nas paisagens da literatura, da legislação e de outros produtos que elegi como documentação elementar. Enfim, convencer a mim mesmo de superar o constrangimento inicial e organizar um texto que pudesse contribuir com o montante de pesquisas que falam de catolicismo. E mais ainda, que entrelaçam essa religião com a cultura política brasileira, e apenas de forma dispersa e com demasiada prudência, aludem a essa planta exótica denominada integrismo católico.

Ao propor uma tese que envolve o tema do catolicismo, assumo de certa maneira, e sem qualquer pretensão, o lugar da criança também “incorporada” por Norberto Bobbio quando este autor dispôs-se a discutir o tema dos intelectuais:

Ao enfrentar mais uma vez o tema dos intelectuais, e de modo particular o tema da relação entre intelectuais e política, sinto-me como a criança que, despejando um copinho d'água do mar, acreditava estar aumentando o seu nível. Diante do oceano de escritos sobre o tema, esse meu texto é um copinho.⁶

O integrismo católico é um campo minado do catolicismo. As relações que o catolicismo assim tipificado engendra com a sociedade e com o mundo político, e para além, as inevitáveis lacunas, o discurso malabar, os silenciamentos e armadilhas que tal forma de pensamento impõe à narrativa histórica e ao olhar do historiador talvez apenas

⁵ HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 30.

⁶ BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997, p. 67.

concedam ao observador interessado que ele o trate como uma “ressonância”, ou um apêndice incômodo no âmbito da religião católica.

O presente estudo se propõe a discutir o integrismo como possibilidade analítica, como indicador, categoria viável (ou não) e questiona se o integrismo é uma das respostas para a investigação, análise e compreensão do desempenho do catolicismo institucional brasileiro periodizado na primeira metade do século XX, mais especialmente, entre 1908 e 1937.

O ponto de partida é a crise instalada no catolicismo universal que resultou na condenação do modernismo católico pelo papa Pio X no ano de 1907, e o ponto de chegada é o início do Estado Novo no Brasil. Alertado sobre o emprego de momentos históricos de amplitudes conjunturais díspares, como a crise modernista, identificada no campo da história universal da Igreja católica, e o Estado Novo, campo da história política brasileira, presumo que ambas as balizas se apresentam correlacionadas tendo em vista o recorte histórico-metodológico que pretendo assumir ao longo do trabalho, sobretudo, em relação à abordagem escolhida para tratar dos vínculos entre política e catolicismo no Brasil na década de 1930. Primeiro, a crise modernista foi um momento crucial do acirramento de tensões, acusações e ressentimentos entre os teólogos e intelectuais católicos chamados de modernistas, e os partidários de um catolicismo intransigente, incondicional, “integral”, instalados nos núcleos burocráticos mais influentes da institucionalidade católica. A importância desse conflito está mensurada pela forma que as fontes do integrismo doutrinal concebidas para as múltiplas ações da cúria romana no sentido de coibir e conter as possibilidades de transformações em alguns âmbitos do catolicismo, já preocupavam Jean Rivière no seu pioneiro estudo de finais da década de 1920 sob o título *Le modernisme dans l'Église*, assim como fizeram parte, inclusive, das reflexões de Antonio Gramsci.⁷

Nosso primeiro capítulo preocupa-se justamente com essas questões e reconstitui parte da história do conceito de integrismo católico. Além de procurar definir o integrismo católico dentro do contexto da crise modernista, coloca em debate sua mentalidade e seus modos de aparecimento. Aponta suas divergências com o modernismo católico, relata a crise que emergiu na cultura católica na medida em que o conflito entre modernistas e

⁷ Cf. GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Tradução Luiz Mário Gazzaneo. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. Especialmente, parte V, p. 275-371.

integristas foi radicalizado, e mostra que houve uma receptividade à crise em países como o Brasil, que estava supostamente imune ou fora do eixo de conflito se comparado a alguns países europeus como Itália, França e Alemanha.

Mesmo distanciados do ponto de vista espacial, mas ligados pelos vínculos intelectuais e religiosos, foi evidente a preocupação dos católicos brasileiros em traduzir os textos chave do integrismo doutrinal e nomear pelo epíteto de “modernas” ou “modernistas” as tendências políticas e religiosas que colocavam em risco a necessidade absoluta “de ser” e “do ser” católico. Muito do anticlericalismo da época pode ser tratado como tradução das tendências modernas que afetavam a vida religiosa interna da Igreja, como também um referencial que era transferido para as atitudes sociais que contrariavam a formação de uma sociedade católica.

Em seguida, nosso texto realiza comparações entre o integrismo católico e o fundamentalismo protestante, no tocante às distâncias e aproximações que regem essas duas modalidades. O que nos leva a esse confronto inescapável procede do argumento empregado por muitos autores que consideram o integrismo como uma variante católica do fundamentalismo. O integrismo é tratado nesse tópico em termos comparativos, pelos quais procuramos acentuar suas evidentes dessemelhanças, como também suas inevitáveis reciprocidades com o fundamentalismo. Na presente discussão, fomos bastante auxiliados pela recente publicação em português do *The Fundamentals*, a célebre coletânea de textos que circulou nos Estados Unidos entre 1910 e 1915. Porém, em se tratando da disseminação dessas idéias no Brasil, o estudo de Mendonça aponta que o fundamentalismo tem como marco referencial o livro de Alfredo Borges Teixeira, *Maranata*, publicado em 1921, e republicado no ano do seu cinquentenário, em 1971.⁸

Segundo, não há como negligenciar a importância que assumiu a doutrina e a ação católicas no campo da política brasileira ao longo da década de 1930. E, nesse aspecto, entendamos doutrina católica não como um fenômeno local, e sim, como algo a realizar-se

⁸ Retomaremos alguns pontos dessa discussão no item correspondente. Por enquanto, valem as observações de Mendonça quanto à recepção das idéias fundamentalistas no Brasil: “Parece que o fundamentalismo no Brasil tem como marco referencial o livro de Alfredo Borges Teixeira, *Maranata*, publicado em 1921. Nele, o autor registra sua conversão do pós-milenismo para o pré-milenismo e junta os principais pontos teológicos do fundamentalismo. É sintomático que a segunda edição de *Maranata*, de 1971, comemorando os cinquenta anos da primeira, tenha sido iniciativa da Missão Brasileira Messiânica”. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo no Brasil*. In: _____. VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 141-142.

universalmente, mas a partir de visões e interesses específicos e de acordo a conjunturas específicas. A notável ingerência dos organismos católicos na política durante o período: na formação de dispositivos constitucionais em 1934, na forma de medidas assistencialistas, na administração da pálio-caridade, da filantropia e do emprego fenomenal de recursos públicos, são condicionantes suficientes que desarmam o argumento sobre uma possível disparidade entre os momentos sócio históricos nos quais está inserida nossa tese. Alguns autores chegam a afirmar, inclusive, que o catolicismo, com suas pretensões universalistas e totalizantes, teria seu reconhecimento explícito como religião oficial na Constituição de 1934, mesmo mantida a separação formal entre Igreja e Estado.⁹

Além do que, não há como separar radicalmente as demandas observadas na ação social para o Brasil, de, pelo menos, três aspectos: nem da ambição de um projeto de cristianização integral da sociedade, nem dos vínculos que esse projeto funda pela inspiração que busca nos modelos mais direitistas do catolicismo europeu, e menos ainda, da combinação entre o conjunto das Igrejas católicas nacionais (diga-se, o catolicismo universal) e governos autoritários que se debatem com os impactos e o perigo e risco do comunismo, dada a derrocada acentuada das ideologias liberais da época.¹⁰

1. Catolicismo institucional.

Se até aqui temos insistido no emprego da expressão catolicismo institucional, cabem então algumas palavras de como a entendemos, ou de como recuperarmos essa tendência para aplicá-la ao trabalho de acordo com o olhar de textos que abordam a especificidade da matéria. Por catolicismo institucional estamos entendendo a produção de regramentos de fé e dos procedimentos burocráticos, administrativos e organizacionais baseados na atitude pública da Igreja católica enquanto instituição social, visível, com margem de autonomia de longo alcance e capaz também de produzir relações interinstitucionais. Temos em conta que, nesta acepção por demais genérica, busca-se

⁹ Por exemplo, CARVALHO e IAMAMOTO, ao aludirem ao preâmbulo da Constituição de 1934 que trazia o nome de “Deus”, além de substituir a postura liberal da Constituição de 1891 teria sido um indicador seguro dos estreitamentos dos laços entre Igreja e Estado “*Além do reconhecimento explícito do catolicismo como religião oficial...*”. Cf. IAMAMOTO, Marilda & CARVALHO, Raul de. *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 22. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 160 [grifo nosso]. Para outros comentadores, no entanto, “revela apenas o espírito pelo qual se orientaram os constituintes em consignar os princípios da liberdade religiosa”. Cf. SCAMPINI, José, pe., SDB. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Estudo filosófico-jurídico comparado. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 185.

¹⁰ Argumento também inspirado por CARVALHO e IAMAMOTO, cit., p. 203.

aproveitar a perspectiva eclesiológica dos modelos de igreja problematizados por Avery Dulles e outros.¹¹

Mais especialmente, adotam-se as linhas gerais do modelo de “Igreja como instituição”, também chamado de “institucional hierárquico”. Na visão institucional, define-se a Igreja em função de suas estruturas visíveis, especialmente os direitos e poderes dos seus funcionários. No modelo de catolicismo institucional, mas não somente nele, a Igreja não é concebida como sociedade democrática e representativa, e sim, como uma sociedade em que a plenitude do poder se concentra nas mãos de uma classe governante que se perpetua por coopção.¹² Essa conduta da Igreja, vazada por uma arquitetura piramidal e autoritária, está encarnada historicamente ao período de que tratamos porque é nele, mas não somente nele, em que com suficiente clareza se investe no caráter jurdicista, triunfalista e clerical da instituição e pelo qual são os membros da Igreja que professam as doutrinas aprovadas, comungam os sacramentos legítimos e se submetem aos pastores devidamente designados,¹³ numa atitude que pode, em certos casos, induzir à passividade e obediência do rebanho.

Embora seja reconhecida a evidente limitação do uso de modelos, uma vez que eles não podem ser considerados estáticos ou absolutos para compreender práticas institucionais historicamente localizadas, e podem, em relação tensional, ou apresentar esgotamentos ou dialogar com diferentes perspectivas internas e externas, é também verdade que a atenção desse trabalho se volta, predominantemente, para as áreas em que a Igreja, dotada de múltiplos interesses, almejou consolidar sua estabilidade e expandir seu poder social, enquanto, justamente, instituição autorizada por um discurso que pretendeu transformar o espaço social em espaço eclesial. Este talvez seja o cerne do modelo institucional.

Na consideração sobre a aplicabilidade do modelo de catolicismo institucional, também devemos lembrar, como acentua Mainwaring, que a Igreja possui uma hierarquia de objetivos que compreende desde a dimensão salvífica até a consecução dos seus

¹¹ DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos*. Tradução Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978. ALMEIDA, Antônio José de, Pe. Modelos Eclesiológicos e Ministérios Eclesiais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fasc. 90, junho de 1988, p. 310-352. CIPOLINI, Pedro Carlos. A Igreja e seu rosto histórico. Modelos de Igreja e modelo de Igreja na cidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 244, dezembro 2001, p. 825-853.

¹² Cf. DULLES, p. 38.

¹³ Para Dulles, “A Igreja é comparada a uma mãe desvelada que amamenta seus filhos ou, mais impessoalmente, à barca de Pedro que transporta os fiéis para margens do céu, contanto que fiquem a bordo. Basta que sejam dóceis e obedientes, e confiem nos bons ofícios da Igreja.” Idem, p. 41-42.

objetivos meramente instrumentais. Assim, nesse amplo espectro de negociações, mas também de contradições, a institucionalidade católica tem tanto interesse na propagação de sua mensagem religiosa, que seria a razão de sua existência, assim como aceita o exercício do poder social pelos meios os mais variados possíveis, sobretudo, pelo favorecimento de grupos:

No caso dos interesses da instituição, a noção de exercício de influência não é politicamente neutra. A influência da Igreja pode ser tanto uma questão de qual grupo ela escolhe (conscientemente ou não) para favorecer, como também de quanta influência ela exerce. É possível tentar maximizar certos tipos de poder ou maximizá-lo entre alguns grupos e classes sociais. Porém, a crescente influência entre algumas classes e grupos pode levar – e no caso do Brasil o fez – a uma menor influência entre outras classes e grupos.¹⁴

No sentido explicitado acima, pouco seria conveniente aplicar o modelo de catolicismo institucional para compreender, digamos, as áreas periféricas do catolicismo, as áreas em que a prática religiosa se realizou pelo encontro profuso de crenças, a não ser que o modelo sirva tão somente para questioná-las. Caberia então agregar uma definição mínima e restritiva de religião sob o enfoque institucional? Perigoso, mas necessário, o emprego do termo religião sob o modelo institucional visa suscitar no indivíduo, ou no grupo, não somente uma reserva de significados, mas reconhecer na religião uma forma cultural dotada de processos de construção social de sentidos, capaz de assumir em si mesma as relações sociais existentes.¹⁵

Assim, nosso estudo não se preocupa com as peculiaridades regionais e locais da prática religiosa cotidiana, pois se sabe de forma abundante que tal prática sempre esteve determinada por uma multiplicidade de simbolismos que se referem à etnicidade, a diferentes graus de tolerância entre comunidades políticas e religiosas, bem como aos conflitos e negociações teológicos e pastorais entre os tantos “catolicismos” e outros competidores, e, dependendo da situação e da época, à imposição de certas regras sacramentais, e à condenação sistemática de práticas populares de religiosidade.¹⁶

¹⁴ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

¹⁵ Cf. a discussão desenvolvida por MARTELLI sobre o fenômeno religioso. MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Tradução Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, p. 19-26.

¹⁶ Um exemplo significativo da prática multifacetada que perpassa a religião católica é dado pela pesquisa de LEMOS FILHO, Arnaldo. *Os Catolicismos Brasileiros*. 2. ed. Campinas: Alínea, 2000. Cf. também: SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Paulo, Unesp. Doutorado em História (Tese), 2004.

Dada esta condição, seria valioso lembrar ainda a contribuição da sociologia de Bourdieu quando ela enfoca a relação de uma religião que entende a si mesma como um sistema simbólico formal e “superior” (no presente caso, o catolicismo institucional) com um sistema de crenças e práticas que está fadado a surgir como magia ou feitiçaria (no presente caso, a religião popular e “inferior”) e que aparece socialmente como prática ou crença dominada, mas, de qualquer forma, coloca em ameaça o monopólio da religião dominante. Bourdieu afirma:

Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio.¹⁷

Isto quer dizer que a leitura sobre a compreensão da Igreja será enfatizada sempre a partir de sua tendência institucional, e da construção de relações dessa tendência com o mundo social. Ou, em outras palavras, como o mundo institucional da Igreja compreende a sociedade e se autocompreende diante da sociedade. De forma que a construção social dessa realidade também pode ser vista como a construção que a tendência institucional do catolicismo produz para si, ou ainda, como o observador/historiador interpreta e compreende essa produção.

Sob outro aspecto, não foi intenção do trabalho desbaratar ou denunciar qualquer divergência interna ou luta de poder no topo da hierarquia ou nos níveis intermediários do catolicismo institucional, pois, tal medida, compreende-se como não inibidora à fixação de uma *“cultura organizacional própria, dotada de procedimentos uniformes de gestão e de um estilo homogêneo de comando”*.¹⁸

2. Integrismo, historiografia e história dos conceitos.

O emprego da categoria *“integrismo”* para compreender tendências do catolicismo institucional brasileiro contemporâneo e de seus possíveis desdobramentos políticos, é mais motivo de vacilações e incertezas em vez de produzir convicções ou consensos. A aplicação da terminologia está sujeita a conflitar com fatores que condicionam e restringem seu uso a uma espécie de gueto político e religioso, a começar por uma razão óbvia: a sua quase inexistência na literatura específica sobre o catolicismo no Brasil, reduzindo-se a uma

¹⁷ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução Sergio Miceli et al. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 45.

¹⁸ Cf. MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988, p. 28.

menção pontual e fortuita. Essa menção encampa o risco e o constrangimento de estarmos lidando com algo que deprecia ou que achincalha o catolicismo.¹⁹

De forma que, o integrismo neste trabalho será tratado não como uma patologia ou desvio heterodoxo do catolicismo, e sim, como uma tendência possível no âmbito da institucionalidade religiosa e capaz também de fornecer influências e subsídios culturais às estruturas da política.

Salvo outros juízos, exceto pela obra de Charles Antoine, tratada mais adiante, e por uma reflexão específica encetada pelo competente estudo de Gizele Zanotto,²⁰ a remissão ao integrismo católico é secundária, dispersa e incorporada ao montante que privilegia o papel das elites eclesiais, ou se concentra no desempenho dos movimentos leigos, sobretudo, a TFP – Tradição, Família e Propriedade.²¹ Dois outros dados indicativos ratificam tal afirmação: a opinião de que falta ao integrismo, embora reconhecido como um termo da sociologia e de história religiosa, quase toda elaboração religiosa e filosófica;²² e a ausência de tentativas de colocar o integrismo em relação a terminologias explicativas aclamadas ao ponto de estarem naturalizadas como princípios de análise dos mesmos fenômenos. Neste último caso, referimo-nos, especificamente, a uma concepção enraizada na interpretação e na mentalidade de especialistas, mas que se vincula principalmente a um

¹⁹ De passagem, SEIBLITZ apoiando-se em René Rémond menciona o integrismo no seu eficaz artigo sobre a diocese de Campos e o conflito entre o bispo integrista D. Antônio de Castro Mayer e o bispo D. Carlos Alberto Etchandy Navarro na década de 1980. Cf. SEIBLITZ, Zelia. Conflito na Diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo no ISER. São Paulo: Loyola, 1992, p. 251-303. DELLA CAVA também alude ao trabalho não publicado de Samyra B. S. Vieira, apresentado como relatório de pesquisa em pós-graduação na Universidade de São Paulo em junho de 1983 sob título “Integrismo Católico X Conservadorismo Político: Os intelectuais da revista *Hora Presente*”. Cf. DELLA CAVA, Ralph. A ofensiva vaticana. In: *Religião e Sociedade*, 12/3, dezembro/1985, p. 34-53. A sua citação está em Nota de Rodapé 33 à p. 50. SILVA JR. em 2003 apresentou no V Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões uma Comunicação sobre a atuação político-religiosa de D. Geraldo Sigaud na diocese de Jacarezinho/Pr entre os anos de 1947 a 1961. Cf. SILVA JR., Alfredo Moreira da. Conservadorismo e integrismo católico no Norte Paranaense 1947-1961: um estudo sobre a atuação político-religiosa de D. Geraldo Sigaud na diocese de Jacarezinho. In: *V Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões*. Juiz de Fora: UFJF, 2003, 14 p., digit.

²⁰ ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. Doutorado em História (Tese). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

²¹ Sobre a TFP, além do estudo de Zanotto ver também: CASTRO, Marcelo Lúcio Ottoni de. *Política e Imaginação: um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)*. Brasília, Universidade de Brasília, Dissertação (Mestrado em História), 1991. LIMA, Lizânias de Souza. *Plínio Corrêa de Oliveira: um cruzado do século XX*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em História), 1984.

²² CF. INTEGRISMO. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 908.

problema de gestão da Igreja universal durante certo período de sua história: o ultramontanismo.

O ultramontanismo por si só tem uma longa e bem sucedida carreira na história dos conceitos e no léxico dos estudiosos, sendo merecedor de breves comentários. Na década de 1870, durante o auge da chamada “questão dos bispos” no Brasil, já figurava como modalidade conceitual em alguns textos consagrados de partidários anticlericais ligados às doutrinas do liberalismo ou à maçonaria.²³ O seu aparecimento, contudo, é bem mais antigo e específico. A rigor, é uma resposta continuada da Igreja não somente para enfrentar reativamente as reformas iluministas ou os dilemas da revolução francesa, mas, sobretudo, para enfrentar a nacionalização e particularismo das igrejas, especialmente, a igreja francesa e o produto conceitual emergido do seu projeto autonomista ainda na idade média: o galicanismo.²⁴

Também deve ser ressaltada a luta dos “ultramontanos” em prol da manutenção de autoridade do papado em face de tendências rigoristas como o jansenismo. Ou ainda, diante das objeções do febronianismo e do josefinismo a essa autoridade, a criação e desenvolvimento de igrejas nacionais autônomas em relação ao poder do pontífice romano

²³ Para exemplificarmos apenas alguns: MARINHO, Joaquim Saldanha (Ganganelli). *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional de J. C. de Villeneuve & Co., 1873. NABUCO, Joaquim. *A invasão ultramontana*. Rio de Janeiro: Typ. Franco-Americana, 1873. _____. *O Partido Ultramontano*. Rio de Janeiro: Typ. Franco-Americana, 1873. VON DÖLLINGER, Johannes Joseph Ignaz (Janus). *O Papa e o Concílio*. Tradução e Introdução de Rui Barbosa. 2. ed. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, 1930. _____. *O Papa e o Concílio*. Tradução e Introdução de Rui Barbosa. 2. ed. reimp. 2 volumes. Londrina: Editora Leopoldo Machado, 2002.

²⁴ Os princípios galicanos assumiram, conforme MARTINA, uma formulação precisa e definitiva no final do século XVII, com a declaração de 1682 redigida por Bossuet “Quatro artigos do clero de França”. Porém, as raízes do galicanismo remontam a inícios do século XIV no conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe o Belo. A idéia nuclear do galicanismo é uma resistência às interpretações maximalistas do primado pontifício, tanto no plano político como no eclesial. O substrato do galicanismo, segundo GRES-GAYER é antes de tudo político, porque advoga a separação das potências, a distinção absoluta do espiritual e do temporal: “trata-se de uma reação a condições particulares, geralmente a tensões diretas ou indiretas com a autoridade pontifícia. Um elemento dialético a isso se associa: trata-se de resistir a uma concepção ou a uma asserção bem caracterizada. Nesse sentido, o galicanismo é a resposta, passo a passo, às exigências do ultramontanismo, dois termos forjados no século XIX que indicam bem um ponto de vista ideológico. O galicanismo opõe-se ao ultramontanismo no plano da ‘separação das potências’, pois recusa ao papado todo direito de intervenção no temporal... (...) Opõe-se ao ultramontanismo ao defender a jurisdição episcopal (em particular em tudo o que toca as ordens religiosas isentas) levando a ação colegial no primeiro plano. Nega a infalibilidade pontifícia para acentuar o consenso eclesial. Relativiza o primado, e, sobretudo, submete o magistério do papa a um processo de recepção ativa que limita consideravelmente sua autoridade”. CF. GRES-GAYER, Jacques M. GALICANISMO. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). Op. cit., 765-769. Também: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias II – A era do absolutismo*. Tradução Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003, p. 241-259.

e vinculadas à gradual evolução dos Estados absolutistas com fortes pretensões ao regalismo.

Foi dito que Pio IX regulou o ultramontanismo na encíclica *Inter múltiples angustias* de 1853.²⁵ A despeito de controvérsias sobre a tradução da encíclica, essa hipótese não condiz com o conteúdo de um documento dirigido especificamente ao clero francês exortando-o “*com vossa exímia virtude rejeitar e banir completamente qualquer discrepância que o antigo inimigo [o galicanismo] se esforça por suscitar*”.²⁶ Em nenhum momento do texto Pio IX se utiliza do termo ultramontanismo para designar a doutrina que desenvolve como contrapartida a enfrentar as tendências episcopalistas da igreja francesa. Por outro lado, o adjetivo “íntegro” está presente na seguinte passagem:

Então, com essa mesma alegria interior sabemos com quanta tenacidade, apoiando os nossos desejos e notificações, procurais celebrar os concílios provinciais para que nas vossas dioceses se conserve íntegro e inviolado o depósito da fé, seja ensinada a sã doutrina e se aumente a honra do culto divino, e readquirir vigor a formação e a disciplina do clero...²⁷

Uma última observação cabe ser formulada. Qualquer equivalência entre ultramontanismo e integrismo é possível de ser posta em dúvida a partir de um dado prosaico: a separação dos respectivos verbetes em dicionários especializados, acentuando o primeiro como modelo de gestão e o segundo como uma mentalidade, uma filosofia e, no limite, uma teologia!²⁸

²⁵ Cf. verbete “Ultramontanismo”. In: *VERBO – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, 1976, p.412.

²⁶ Pio IX, papa. Encíclica *Inter múltiples angustias* de 21/3/1853. In: COSTA, Lourenço. (Org.). *Igreja Católica*. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878). Tradução Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999, p. 154 (152-160).

²⁷ Idem, p. 153-154.

²⁸ *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1986, p. 619-621. LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). Op. cit., p. 908, 1795-1798. MORTIER, Raoul. (Dir.). *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1953, p. 2943, 5600. *Enciclopedia Cattolica XII (TES-ZY)*. Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni, 1954, p. 724. *Enciclopedia Filosofica VI*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1967, p. 676-677. *Encyclopedia Britannica*. Volume 22. Chicago: William Benton Publisher, 1964, p. 675-676. O'DONNELL, C.; PIÉ-NINOT, S. (Orgs.). *Diccionario de Eclesiologia*. Madrid: Editorial San Pablo, 2001, p. 572-573. POUPARD, Paul. (Dir.). *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Herder, 1987, p. 857-863. SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. (Orgs.). *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 1393. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da, et al. (Org.). *Dicionário Crítico do Pensamento de Direita – Idéias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2000, p. 254, 444-445. *VERBO – Enciclopédia Luso-brasileira de Cultura*. 10. Vol. Lisboa: Editorial Verbo, 1970, p. 1624-1625. _____. 18. vol. Lisboa: Editorial Verbo, 1976, p. 411-412. Esse mesmo questionamento pode ser estendido aos autores que combinam os termos indistintamente, tal como aparece na seguinte citação: “Mas o papa mais influente desse período foi, certamente, Pio IX (1846-1878), que, com suas posições intransigentes antiliberais, tendeu a fortalecer as posições conservadoras da Igreja latino-americana (...) configurando uma

Nossa tese defende que o integrismo se afirma como uma categoria histórica de análise viável com base em algumas características reiteradamente apontadas ao longo do trabalho: 1) a parceria com governos pouco solícitos à democracia; 2) apoiar ou silenciar quando está diante de estados de exceção; 3) consagrar a capacidade tanto de intervir em processos públicos deliberativos, quanto de pressionar pela reconstrução de antigos valores, expressos, por exemplo, na produção jurídica; 4) tentação de elaborar, por fim, a utopia de um Estado católico.

Um projeto cultural, religioso e de poder dessa envergadura não pode ser tratado como acessório e comum, ou mesmo ser encarado como algo que singelamente, visa “*a necessidade de uma presença mais efetiva da Igreja na sociedade*”.²⁹ Afirmações dessa natureza obscurecem a ambição teocrática dos mecanismos institucionais da Igreja católica no sentido de expandir e determinar formas de sociabilidade que propiciariam uma inflexão muito à direita nas práticas de catequese, na pastoral e na política.

Desde que se consiga determinar algo do conjunto de especificidades mencionadas acima, o conceito de integrismo permite notável operacionalidade, além de uma ressemantização de sentidos capturada na experiência católica, sem que tais aspectos desfavoreçam o jogo de complexidades e as mutações que envolvem seu emprego.

Assim é que, um “primeiro integrismo”, se podemos caracterizá-lo dessa forma, nasce no interior de uma ortodoxia teologicamente antimodernista preocupada em preservar posições e degenera historicamente para se converter, muito forçosamente, em heterodoxia (vide os casos de Marcel Lefebvre, de D. Antonio de Castro Mayer, de D. Sigaud etc.). Esse posicionamento tem desafiado a crença em algum possível e relativo reajustamento da igreja às demandas da sociedade moderna e a uma de suas bases ideológicas que é o

hegemonia completa do ultramontanismo, o que impedirá a superar a crise com mais prudência (já que o *integrismo* de Pio IX levará a violentas rupturas com governos mais inexpertos que anticristãos que teria sido melhor compreender, mais que condenar)”. [Grifo nosso]. Cf. DUSSEL, Enrique. A Igreja no processo da organização nacional e dos Estados na América Latina (1830-1880). In: _____. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 163.

²⁹ AZZI, Rioldo. O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. In: *Revista Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, n. 10, volume 4, mai-ago 1977. São Paulo: Loyola, p. 88. Em estudo publicado no ano de 2008, Rioldo Azzi ensaia uma revisão desse posicionamento até certo ponto indulgente com a atitude política da Igreja católica, reconhecendo um desejo bem mais ambicioso da política eclesiástica, porém, ainda centrando o foco tão somente na relação vertical, hierárquica, de cima para baixo. Diz Azzi: “... pode-se afirmar que esse projeto eclesiástico tinha como finalidade específica a sacralização ou ressacralização da sociedade. De fato, a proposta do episcopado era transformar o Estado republicano num Estado religioso”. Cf. AZZI, Rioldo; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo – Tomo II/3-2. Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 12-13.

liberalismo. Longe de se constituir em subproduto eclesiástico, o integrismo é uma síntese que invoca a mentalidade residual da tendência ultramontana,³⁰ e conjuga filigranas fundamentalistas comuns ao catolicismo e ao protestantismo de ambientação anglófona.

A magnitude dessa síntese no catolicismo brasileiro mereceu uma abordagem sistemática, e salvo enganos, a primeira, pela obra pioneira do padre Charles Antoine.³¹ Embora seu estudo não se desloque para o confronto entre integrismo e fundamentalismo, como fazemos no primeiro capítulo, e tenha se preocupado mais com aspectos políticos que doutrinários, e mais com o laicato católico e menos com o clero, Antoine deu um passo decisivo para estabelecer portas de acesso ao fenômeno integrista, libertando-o do antes citado gueto religioso e político. Antoine demonstrou, efetivamente, que existe um “integrismo brasileiro”.

Antoine estava convicto de que o integrismo brasileiro era uma “corrente de pensamento” que descendia em linha reta do movimento de renovação católica inaugurado em 1919 por Jackson de Figueiredo.³² Por outro lado, a corrente integrista contemporânea ao estudo de Antoine tem no medo ao comunismo, no apoio à ditadura militar, no repúdio à reforma agrária e no inconformismo quanto às inovações do Concílio Vaticano II suas principais fontes de inspiração.

Antoine também enxergava essa corrente como algo de estruturação recente, ao analisar os grupos que teriam sido representativos dela a partir da década de 1960: a *TFP* de Plínio Correa de Oliveira,³³ o grupo *Permanência* de Gustavo Corção,³⁴ e a *Hora Presente*,³⁵ formado por intelectuais que configurariam uma reminiscência senil da Ação Integralista Brasileira.

Suas análises são evidentemente corretas quando associa aos conteúdos mais essenciais do integrismo, as práticas dos grupos que são objeto de sua investigação. No

³⁰ Por exemplo, os resíduos do ultramontanismo estariam na incorporação, pelo integrismo, de uma idolatria ao papa. Veja-se, nesse sentido, a seção 2.3 do Capítulo 2.

³¹ ANTOINE, Charles. *O integrismo brasileiro*. Tradução João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

³² *O integrismo*, p. 15.

³³ “A característica essencial desse movimento integrista é ter sabido encontrar uma estratégia adequada: a implantação nos meios de comunicação social, em particular a imprensa escrita”. *O integrismo*, p. 26.

³⁴ “Naturalizado brasileiro, o integrismo encontra em Gustavo Corção o paladino da penetração católica na grande imprensa”. Idem, p. 45.

³⁵ “Fundado em São Paulo em 1968, o grupo reunido sob a sigla ‘Hora Presente’ mostra-se sob uma luz muito diferente das duas precedentes. Congrega-se essencialmente em torno da revista de igual nome”. Ibidem, p. 58.

entanto, há um distanciamento entre o ponto de vista defendido nesta tese, e os pressupostos de Antoine, sobretudo, com referência a algumas escalas de observação mencionadas a seguir.

Nossa proposta parte da afirmação de que o integrismo adquire relevos mais nítidos e ecoa no ambiente brasileiro já a partir da encíclica *Pascendi* de Pio X. Ao contrário da perspectiva de outros estudiosos que, com rara habilidade, enfatizam como expoentes do integrismo brasileiro movimentos laicos como a TFP, e ao contrário de Antoine, que o julga como uma corrente de estruturação recente localizada nesses mesmos grupos laicos dos anos 1960, pensamos que o integrismo abrange correntes majoritárias do catolicismo brasileiro desde inícios do século XX.

Tendo em vista um contexto que contribuiu para o ressentimento dos católicos quanto ao conjunto imenso de novas demandas sociais e religiosas, e ao acelerado processo de informalização em curso disparado por uma regrada ânsia laicizante da república, os avanços da política eclesiástica tornaram-se mais ostensivos com o apoio de suas principais organizações (imprensa católica, ordens religiosas etc.) que atuaram em reciprocidade doutrinária com o centro católico, isto é, a hierarquia. É por demais sintomático que a intensificação das lutas dos católicos no Brasil pelo reconhecimento público à época tenha coincidido com a luta entre integristas e modernistas na cenografia do catolicismo universal.

O fato de Antoine considerar que o integrismo brasileiro “*descende em linha reta*” do pensamento de Jackson de Figueiredo, neutraliza, em parte, o argumento que sugere a recente estruturação. Não queremos recusar a liderança de Jackson de Figueiredo no projeto de adesão a um pensamento católico integrista brasileiro, e afirmamos a legitimidade das interpretações que se concentram no integrismo dos movimentos leigos (particularmente, a partir da década de 1960). No entanto, procuramos atribuir notoriedade ao fato de que as teses de instauração de uma ordem social cristã integral e o espírito antimodernista já estavam culturalmente presentes na inteligência católica e precederam tanto ao evento Jackson quanto aos movimentos leigos.

Antoine, a nosso ver, excede na politização do integrismo. Se é difícil pensarmos numa mentalidade integrista que não seja, ao mesmo tempo, anticomunista; superestimando o contexto imediato, Antoine tende a retirar a historicidade da idéia que norteia o seu

estudo. O que se constata daí, é um desequilíbrio. O *ethos* do integrismo é sujeito a ficar encoberto pela extrema visibilidade dada ao atávico anticomunismo presente no ideário dos movimentos analisados. Parece que Antoine queda impressionado com a ebulição dos movimentos sociais tanto de esquerda e de direita que emergiram no contexto pré-golpe militar de 1964. Deixando de lado a possibilidade de uma crítica cultural, Antoine credita o (re) surgimento de correntes integristas a uma conjuntura de crises econômicas, maximizando o foco de análise em uma luta de classes alçada pelo intenso debate de questões como a reforma agrária, e à presença dos grupos armados que pressionavam a estrutura do regime militar.

Se Antoine politiza, Odilão Moura despolitiza.³⁶ Nas poucas linhas em que aborda o tema, exceto pela presença da TFP, Moura vê com bons olhos a ação dos grupos classificados por Antoine como integristas.³⁷ Critica a corrente progressista sem mencionar explicitamente quem a representa, e atribui as adesões a esse grupo devido a pouca exigência de esforço mental para abstrair suas teses: “*A corrente progressista proliferou abundantemente em nosso Brasil. Sendo de mais fácil aceitação, porque exige menos esforço mental e apresenta-se como cristianismo mais liberal e tolerante dos progressistas, o número é infinito*”.³⁸

Nosso desafio é construir um ponto de equilíbrio na ênfase entre a perspectiva doutrinal interna à igreja, mas que se exterioriza como defendemos, por uma ação/representação política recíproca de vértice e base católicas em direção ao saneamento e a um paradigma soteriológico da sociedade. A abertura para as ressonâncias integristas

³⁶ MOURA, Odilão, D. OSB. Direções do pensamento católico do Brasil no século XX. In: CRIPPA, Adolpho. (Coord.). *As idéias filosóficas no Brasil – século XX – Parte I*. São Paulo: Convívio, 1978, p. 130-205.

³⁷ “Conforme o próprio nome o indica, *Permanência*, visavam os seus promotores reagir contra as inovações e distorções que se faziam nas determinações conciliares e nas experiências litúrgicas e pastorais que proliferavam e lutar pela conservação dos autênticos valores doutrinários e morais da tradição católica. (...) No setor político, a *Permanência* ateve-se à defesa dos governos militares, combatendo fortemente a subversão e o terrorismo, mas esse apoio foi se retirando à proporção que os detentores daquele governo iam se dirigindo para a linha acatólica e tecnocrata. O movimento *Permanência* pouco a pouco foi se esvaziando por causa do afastamento gradativo de muitos dos seus mais atuantes promotores (...) devido ou a desentendimentos internos com elementos menos categorizados da sua cúpula ou à discordância com a atitude reacionária cada vez mais extremada do jornalista Gustavo Corção, pretendente a substituir o Supremo Magistério da Igreja”. Sobre a *Hora Presente*: “As suas conclusões, fundamentadas no pensamento católico e tomista, repelem tanto os regimes liberais quanto os totalitários, os ditatoriais, e proclamam que o verdadeiro Estado de direito é absolutamente impossível nas perspectivas do positivismo jurídico, dentro dos quais todo e qualquer Estado se torna Estado de direito. Exigem, por fim, antes de mais nada e sobretudo, que seja restaurado, em sua plenitude, o direito natural”. Idem, p. 196-200.

³⁸ Ibidem, p. 194.

estará reforçada pelo papel da imprensa católica, mais especialmente, por um dos órgãos da comunicação social católica mais antigos do Brasil, a Revista *Ave Maria*. É pela operação de pinçar as cosmologias reinantes na linha editorial de um órgão convictamente não só fiel, mas contribuinte decisivo à política eclesiástica, que devemos buscar indícios de uma considerável articulação dos dilemas vivenciados amplamente pelo catolicismo, e que possibilitam refletir sobre os modos de irradiação para comunidades estabelecidas em realidades históricas variadas.

Com a abordagem fincada no mapeamento desse produto da cultura católica para os capítulos dois e três, pretendemos estabelecer as formulações de uma linhagem integrista que respeita, mas foge à cronologia de Antoine, propondo-nos a descortinar um “integrismo anterior” que emerge tanto das relações locais – como o projeto de construção institucional da igreja – quanto dos vínculos que o catolicismo brasileiro engendra com a política integrista do centro romano. No capítulo dois, apresentamos uma síntese minuciosa o mais possível da atuação da revista *Ave Maria* ao longo de três décadas, e com o intuito de avaliar o quanto esse instrumento pode deter, em suas representações católicas, o evento integrista em suas múltiplas manifestações: sua inserção como suporte do catolicismo institucional, o papel da ordem religiosa que a organizou, as possíveis linhagens que adotou tendo como base inspiradora o integrismo espanhol, o discurso sobre o Estado e sobre o inimigo “eterno”: o comunismo. Tais serão os temas desenvolvidos ao longo do capítulo. No capítulo três, prosseguimos na análise do mesmo periódico, só que interessados em compreender a sintonia de pensamento de alguns dos seus principais articulistas: os mais assíduos, os mais militantes, os mais intransigentes e, provavelmente, os mais lidos, a quem chamamos de intelectuais.

Se nosso foco de atenção é dirigido para um contexto histórico diverso do privilegiado por Antoine e por outros autores, também almeja escapar do espírito maniqueísta da linha adotada por Moura (bons: católicos tradicionais, tomistas; maus: progressistas, católicos liberais e esquerdizantes). Esta visão não é neutra e certamente ratifica a auto-imagem da igreja hierárquica como auto-afeição, sem deixar de ter, na essência mesma, uma concepção integrista de mundo acentuada pelo dualismo.

Se o integrismo nasce dentro da igreja, como respaldo da ortodoxia, *é pela igreja* e por seus representantes autorizados que ele encontra o meio mais pleno de frutificar para

atingir e influenciar a comunidade de leigos e ali receberá leituras múltiplas que, no entanto, dificilmente irão prescindir de uma obsessão identitária no catolicismo, isto é, a vida mergulhada no catolicismo. Se Antoine demonstrou que o integrismo é uma possibilidade de análise do catolicismo brasileiro, cabe-nos o papel de reafirmar tal possibilidade, porém, com premissas distanciadas das hipóteses do seu trabalho, e formulação de problemas de ordem independente. Por fim, talvez nenhum argumento ratifique mais adequadamente nossa proposta do que este, filtrado, justamente, da obra de Antoine: “*O duplo caráter, católico e político, do integrismo brasileiro faz com que ele se inscreva exatamente na linhagem do integrismo do final do século XIX*”.³⁹

A validade do conceito de integrismo para o emprego neste trabalho tem débito com algumas noções apreendidas da história conceitual alemã, sobretudo, da teoria da história pensada por Reinhart Koselleck e seus discípulos e interlocutores.⁴⁰

Com essa ancoragem, “*quer se ultrapassar a concepção de que há uma singularidade no uso individual de um conceito*”,⁴¹ ou no modo de aplicá-lo *stricto sensu* para a reflexão sobre determinados objetos. Tal como nos ensina Koselleck, toda historiografia se movimenta, pelo menos, em dois níveis: ou ela examina fatos já articulados linguisticamente ou ela reconstrói fatos não articulados linguisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados.⁴²

O método propugnado por Koselleck é de tal forma dinâmico que não prescinde diretamente de uma correspondência entre a permanência ou alteração dos significados das palavras, e a permanência e a alteração das estruturas por ela designadas. Contudo, o método da história dos conceitos é, segundo Koselleck, uma condição *sine qua non* para as questões da história social porque:

Os termos que mantiveram significado estável não são, por si mesmo, um indício suficiente da manutenção do mesmo estado de coisas do ponto de vista da história dos fatos; por outro lado, fatos cuja alteração se dá lentamente, a longo prazo,

³⁹ Cf. ANTOINE, op. cit., p. 117.

⁴⁰ Principalmente: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2006. Também: JASMIN, Marcelo Gantus & FERES JÚNIOR, João. (Orgs.). *História dos Conceitos*. Debates e perspectivas. Rio de Janeiro: PUC-Rio / Loyola / IUPERJ, 2006. _____. (Orgs.). *História dos Conceitos*: Debates transatlânticos. Rio de Janeiro: PUC-RIO / Loyola, IUPERJ, 2007.

⁴¹ Cf. JASMIN & FERES JÚNIOR, Debates e perspectivas, idem, p. 29.

⁴² Cf. KOSELLECK, op. cit., p. 116.

podem ser compreendidos por meio de expressões bastante variadas ... pode-se ainda verificar que certos fatos transparecem em um conceito por obra de um significado que permanece inconsciente ao usuário padrão da língua. A retrospectiva diacrônica pode dar acesso a camadas de significado que permanecem encobertas no uso espontâneo da língua.⁴³

É no sentido acima que pode ser atribuída validade para o conceito de integrismo em certas práticas do catolicismo institucional, sempre integrado ao jogo de equilíbrios e a interface entre a perspectiva doutrinal religiosa e a perspectiva política. Ora, julgamos que essa validade está condicionada à estrutura temporal. É bastante lícito reafirmar aqui as relativas rupturas desencadeadas na grade histórica em que está inserido o marco inicial deste trabalho e que abrange o pontificado de Pio X (1903-1914).

Durante esse pontificado, foram iniciadas as reformas no Código de Direito Canônico concluídas pelo papa seguinte, as reformas na catequese das crianças e as reformas em favor do catecismo, um vislumbre radical produzido na doutrina sobre as relações entre Igreja e Estado depois da separação ocorrida na França, a luta contra o progressismo francês, mas, principalmente, a questão modernista – algo que se estende por mais de uma década e não se limita unicamente aos documentos de condenação. Essa condenação também teria imposto, ao nosso olhar, uma ruptura na continuidade do tempo perene da Igreja, como um repensar na homogeneidade de longa duração.

Esses fatos respingaram de maneiras diversas nas igrejas particulares, com formas próprias e heterogêneas à origem, embora os agentes históricos almejassem reproduzi-los da maneira mais fiel possível. A luta entre os integristas e o dito espírito moderno decorre justamente dessa tentativa de se reproduzir o fiel de forma que a articulação argumentativa produzisse conceitos historicamente idênticos. Para o Brasil, um claro exemplo do fracasso dessa tentativa foi a impossibilidade de o catolicismo institucional superar as práticas sincréticas do catolicismo popular desenvolvidas nas franjas da institucionalidade, ou conter os avanços das denominações protestantes, dos cultos afro-brasileiros e do espiritismo.

O conceito de integrismo também se aproveita das noções de *oportunidade* e *momentum* para mais adequadamente compreender as rupturas e/ou permanências do seu sentido, conforme o direcionamento dado aos dois termos por Kari Palonen, um dos

⁴³ Idem, p. 114-115.

discípulos mais argutos, e críticos também, de Koselleck. A *oportunidade* dos conceitos é uma ferramenta metodológica viável para o historiador desde que, como sublinha Palonen, refere-se aos momentos cruciais de sua historicização-*cum*-politização e à aceitação de sua manipulação como um dos elementos contingentes e controversos da agência humana:⁴⁴

A recomendação tácita para historiar qualquer emprego de conceitos, que é o ponto de partida compartilhado por toda a história conceitual enquanto disciplina, leva em conta a oportunidade temporal que cerca o surgimento e desenvolvimento de qualquer conceito. Contudo, são de igual valor os estudos acerca do eventual declínio e esquecimento dos conceitos, isto é, da transitoriedade dos conceitos.⁴⁵

As variáveis postas sobre o conceito de integrismo também permitem adequá-lo àquilo que Palonen chama de *momentum* de um conceito, quando alude à identificação de um ponto de ruptura histórica, mas também à continuação do seu legado durante um período ou também à sua possível extensão para além do contexto original. O *momentum* do integrismo, neste caso, refere-se à possibilidade de problematizarmos, ou, nos termos colocados por Palonen, da possibilidade de se perguntar se a ruptura continua a conservar sua força original ou se uma nova força surge, se é possível determinar a extensão na qual a ruptura pode ser transferida a um contexto diferente, porém, semelhante. O *momentum* de um conceito permite a Palonen decretar, por exemplo, a obsolescência do conceito de “anarquismo” logo após a derrota republicana na Guerra Civil Espanhola.⁴⁶

Diante dessas questões, talvez fique explícito o porquê de empregarmos a expressão “ressonâncias integristas”, concordando, em parte, com a densa reflexão de Klaus Kienzler, que sugeriu o aparecimento do integrismo no léxico católico quando da “segunda crise da modernidade” (1907). Kienzler qualificou-o de “síndrome recorrente” no catolicismo sem qualquer conteúdo pejorativo, e sim, na perspectiva de ressignificar o próprio teor das demandas religiosas quando confrontadas com a sociedade moderna.

Síndrome recorrente, mas, sobretudo, mutante, o integrismo para transigir com sociedades políticas mais afeitas ao seu perfil, pode, e deve submeter-se às injunções de índole modernizadora e impessoal. É assim que o catolicismo encontra seu ponto de equilíbrio, sua maior estabilidade programática com a política desencadeada no Brasil na década de 1930. Embora a república “católica” não seja uma invenção do período

⁴⁴ PALONEN, Kari. Tempos da política e temporalização conceitual: um novo programa para a história conceitual. In: JASMIN & FERES JÚNIOR, Debates transatlânticos, op. cit., p. 37.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, p. 37-38.

varguista, e, sim, algo que insinuante, deixe alguns dos seus registros mais evidentes, por exemplo, na legislação da era republicana, é, sob a primeira fase do governo Vargas (1930-1937), que o catolicismo se realiza como religião republicana por excelência. Esta asserção deriva da discussão que desenvolvemos no capítulo que fecha a tese e que trata das relações entre catolicismo e política via legislação, e mais enfaticamente, via legislação assistencialista. Para defendermos o argumento de que, efetivamente, “a república é católica”, apoiamo-nos na reconstituição legal dos benefícios orçamentários que foram canalizados para as institucionalidades católicas desde o início da república e que encontraram sua mais espetacular realização na década de 1930 com a “política de subvenções” varguista, supostamente modernizante e impessoal. Além desse aspecto, devemos problematizar a migração de um integrismo doutrinal ocorrido desde o início da república até a década de 1920 para um integrismo social e pálio-caritativo dos anos 1930, cujo suporte era também o financiamento do Estado. Seguindo a inspiração de Kari Palonen, o foco narrativo apresentará uma clara dissonância. Ele estará bem mais acentuado sobre o discurso político-legal segundo um duplo aspecto: a apropriação oblíqua que se procede para se chegar ao catolicismo, e, também, pela própria natureza das fontes empregadas, cujo elenco, discutimos a seguir.

3. Fontes para o trabalho.

O trabalho privilegiou o vasto emprego de documentos produzidos pela imprensa católica, jornais, legislação federal, encíclicas, debates parlamentares, bibliografias, e documentos de ordem e tipologia diversas tanto produzidos por fontes laicas quanto religiosas. Utilizou-se cartas pastorais produzidas por bispos brasileiros em menor grau, com a finalidade de “desparoquializar” o estudo sobre o catolicismo institucional, optando-se pela descentralização do discurso concentrado no vértice e deslizando-o para a base. Isto porque, a primazia das análises que enxergam no papel das elites, eclesiástica e leiga, um militantismo combinado essencial e responsável único pela (re) institucionalização das demandas católicas depois da separação Estado-Igreja em 1890, faz-nos imaginar que este projeto seja um projeto pensado, formulado, dirigido sempre de cima para baixo. Neste sentido, se existem dois momentos mitológicos de (re) fundação do catolicismo no início do século XX, eles estão garantidos e legitimados pela historiografia que construiu e hipertrofiou sua importância. São eles: a publicação da Carta Pastoral de Dom Sebastião

Leme em 1916 ao assumir a diocese de Olinda, e a fundação da revista *A Ordem* no início da década de 1920 pelo então recém convertido Jackson de Figueiredo. Quanto ao primeiro momento, embora sua relevância e alcance, parece que muitas coisas ditas por Leme *já* estavam ditas, pelo menos, desde o ano anterior, quando se realizou a Conferência Episcopal das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil na cidade de Nova Friburgo, entre 12 e 17 de janeiro de 1915.⁴⁷

Nosso propósito foi desenhar um contra caminho sem, contudo, deixar de reconhecer a importância de tais eventos e dos seus desdobramentos, muito menos desqualificar o papel das elites no intenso trabalho de inserção de um catolicismo politizado, proselitista e não menos intransigente. Acontece que se menosprezarmos o trabalho cotidiano, constante, paulatino dos organismos intermediários e das instituições que realizaram o “corpo a corpo” com o fiel e com o “inimigo”, é provável que os êxitos e certezas conseguidos nas políticas da Igreja ao longo de duas ou três décadas teriam sido de menor impacto social em relação ao número de fracassos e dilemas. É nesse quadro que situamos a importância da imprensa católica, sobretudo, do tipo de imprensa representado pela revista *Ave Maria* e congêneres. É evidente que seria necessária uma pesquisa específica para analisar o papel da imprensa católica brasileira no período, e que procurasse estabelecer os parâmetros mais adequados sobre o tipo de projeto editorial, religioso e político que emanou de um universo imenso de publicações. Ao qualificarmos a revista claretiana como fonte que compõe praticamente cinquenta por cento de nossa discussão sobre o integrismo católico, não foi pretensão escrever uma história sobre uma determinada ordem religiosa, uma história da imprensa católica, nem delegar à revista o monopólio sobre uma determinada tendência institucional. Foi, sim, evidenciar o diálogo necessário não somente entre o vértice e a base do catolicismo, mas, principalmente, entre os propósitos da revista em relação aos seus milhares de leitores assinantes, que era também o propósito do catolicismo institucional, salvo as inevitáveis particularidades. Seu crédito diante das hierarquias, sua frequência e durabilidade histórica diante de crises e de

⁴⁷ Cf. *PASTORAL COLLECTIVA & CONSTITUIÇÕES DAS PROVÍNCIAS ECCLESIASTICAS MERIDIONALES DO BRASIL* – comunicando ao clero e aos fieis o resultado das Conferencias Episcopales realizadas na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de Janeiro de 1915. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araújo & C., 1915. A nosso ver caberia em trabalho de outra natureza uma análise de comparação entre a pastoral de 1916 de dom Sebastião Leme e o documento citado nesta nota. Essa análise teria como questão indagar sobre quais são, efetivamente, no texto de Leme, os pontos de inovação política e pastoral, e os seus limites quando relacionados às propostas emanadas pelas Conferências Episcopais de 1915.

percalços organizacionais e sua resistência em face de competidores mais refinados tecnologicamente atestam sua legitimidade como documento comprobatório de um número razoável de hipóteses que percorrem esse trabalho. A despeito dessa observação, é bastante provável que possamos encontrar uma similaridade discursiva e metodológica entre a *Ave Maria* e outros periódicos católicos contemporâneos, conforme pudemos perceber em trabalhos que elegeram a imprensa católica como parte de suas problemáticas.⁴⁸

O exaustivo e denso trabalho de Ana Luiza Martins sobre a imprensa paulista de finais do século XIX e primeiras décadas do século XX havia dedicado um espaço para detalhar alguns projetos do catolicismo para o período por meio de sua imprensa.⁴⁹ É surpreendente, no entanto, que um trabalho de tal profundidade empírica ao proceder o arrolamento de fontes da imprensa religiosa que realiza para o período⁵⁰ desconheça a existência da revista mariana mais antiga do Brasil ao não mencioná-la no “quadro geral”, limitando-se a uma breve linha que supõe, equivocadamente talvez, os periódicos *Ave Maria* e *Santa Cruz* editados pelo mesmo grupo.

O trabalho com a imprensa denota, todavia, certos requisitos que, como assinalou Tânia Regina de Luca, convidam à prudência, e, ao mesmo tempo tem a ver com o questionamento a uma hierarquia qualitativa de documentos para a qual o especialista deveria estar atento. Assim como os jornais, as revistas apresentam-se como “enciclopédias do cotidiano”, pouco sistemáticas e fragmentadas analiticamente.⁵¹ Talvez não seja este propriamente o caso da imprensa católica, mais disposta e disciplinada a estabelecer conteúdos programáticos em conformidade à política geral da Igreja, alterando sua unidade temática e sua capacidade de doutrinação apenas providencialmente, de forma mais desacelerada e quando as circunstâncias apontavam para ganhos simbólicos.

⁴⁸ Referimo-nos especialmente aos trabalhos de Cláudio Almeida sobre a Revista *Vozes* de Petrópolis, e de Andre Caes que, em um capítulo de sua tese, discute o papel da revista Sana Cruz. Cf. ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária 1907-1937*. Doutorado em História (Tese). São Paulo, USP, 2002. CAES, Andre Luiz. *As portas dos inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Tese (Doutorado em História), 2002.

⁴⁹ MARTINS, Ana Luiza. *Revistas em Revista: Imprensa e Práticas Culturais em Tempos de República*, São Paulo (1890-1920). São Paulo: EDUSP: Fapesp: Imprensa Oficial do Estado, 2001. Especialmente Parte II, Capítulo 5, Item “Em Nome da Fé”, p. 355-370.

⁵⁰ Conforme o “Quadro XIII. Periodismo Católico Paulistano (1890-1920)”. Idem, p. 366-367.

⁵¹ LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-153.

A imprensa católica vem a se constituir num movimento que corresponde às definições do projeto político-organizacional da Igreja, de autonomia institucional, respaldo ideológico, cultural e religioso. Mas também um canal por onde se podem cumprir certas metas, desenvolver atividades e serviços de forma que sejam majorados o prestígio e a influência do catolicismo. A imprensa católica é um vasto balcão de serviços.

Em outro plano, cabe uma referência ao emprego da legislação que conformou, esperamos que satisfatoriamente, o índice das hipóteses. Os decretos e leis apropriados tiveram como objetivo oferecer um pano de fundo resistente, ou um suporte na criação da narrativa explicativa sobre as aproximações mais nítidas entre religião e política. Seu emprego também nos propiciou um maior esclarecimento sobre o contexto histórico que presidiu tais relações, e, sobretudo, ofereceu subsídios à exposição apresentada no quarto e último capítulo. De modo que tal documentação, além de não encerrar a questão sobre essa íntima relação entre os dois campos, abre possibilidades para trabalhos que possam inventariar, para além e aquém do período estudado, a trama das construções jurídicas que tenham se constituído em medida de estabilidade daquela relação, e, principalmente, os desafios e limites enfrentados pelos processos de laicização na sociedade brasileira.

Deliberadamente (ou não) a abordagem temática referente aos capítulos não está integrada, ou não é apresentada em bloco, mas dispersa em diversos momentos deste texto introdutório. Nesse sentido, percebemos a necessidade e julgamos conveniente o emprego de um suporte teórico-metodológico-documental mínimo para explanar, mesmo que resumidamente, o contexto de aparecimento de cada capítulo. Acreditamos que esse procedimento contribuiu para esclarecer os objetivos de cada discussão em separado, “*desrotinizando*” a prática habitual em trabalhos da mesma espécie, sem, contudo, perder-se a unidade temática.

Ao final do texto, apresentamos uma série de Anexos que pretendemos seja ferramenta importante a incorporar nas discussões específicas, e, sobretudo, certificá-las contextualmente. Diferentemente das citações de fontes contidas ao longo do texto, os Anexos conservaram a ortografia original e sua transcrição foi literal, inclusive, com possíveis equívocos taquigráficos, falhas tipográficas e com a conservação de seu idioma, quando foi o caso.

CAPÍTULO 1

O integrismo: definição e relações com o próximo e o distante

- Que se pudesse partir ao meio toda coisa inteira, (...) que todos pudessem sair de sua obtusa e ignorante inteireza. Estava inteiro e para mim as coisas eram naturais e confusas, estúpidas como o ar: acreditava ver tudo e só havia a casca. Se você virar a metade de você mesmo, e lhe desejo isso..., há de entender coisas além da inteligência comum dos cérebros inteiros. Terá perdido a metade de você e do mundo, mas a metade que resta será mil vezes mais profunda e preciosa. E você há de querer que tudo seja partido ao meio e talhado segundo sua imagem, pois a beleza, sapiência e justiça existem só no que é composto de pedaços.

Ítalo Calvino, *O visconde partido ao meio*

CAPÍTULO 1

O integrismo: definição e relações com o próximo e o distante

Este capítulo tem por objetivo abordar a relação do integrismo católico com outras duas tendências que se lhe apresentam em diferentes graus de correlação ou contraste e que lhe são historicamente coincidentes: o modernismo católico e o fundamentalismo protestante. Inicialmente, propomos desenvolver dentro de uma razoável exatidão o que se entende pela expressão integrismo, definindo em quais condições históricas é possível determinar suas formas de aparecimento, ora na motivação religiosa, ora na motivação política, esboçando a história do conceito.

A partir desses dados, estabelecemos o debate elaborado sobre o claro antagonismo e as francas oposições que cobrem as noções de integrismo e modernismo, para depois, deslocarmos a reflexão ao centro de duas modalidades originadas pelo pensamento cristão: o integrismo católico e o fundamentalismo protestante.

1.1 A noção de integrismo

Uma apologia ao integrismo publicada na França em 1964 admite que a expressão foi utilizada no sentido pejorativo por correntes do modernismo religioso de inícios do século XX.⁵² Seu emprego serviu para afirmar a oposição dos representantes da ultra-ortodoxia baseada no catolicismo “oficial”, isto é, na órbita da burocracia do Vaticano que reivindicava uma sociedade confessional, de fé católica integral, apoiada nos dogmas e no suposto de inerrância do texto papal e do correspondente magistério eclesiástico frente ao postulado pelos setores modernistas internos. Se considerado como categoria histórica, o integrismo sintetiza, não exclusivamente, posturas religiosas ou políticas em conflito com as formas de vida e de pensamento marcadas a fundo em variados tempos por também variados processos de secularização.⁵³ Desse modo, ele se afirma como mais um discurso

⁵² Jean Madiran, no livro-defesa do integrismo publicado em 1964, afirma: “Des catholiques de divers pays européens, dans les années qui précéderent la guerre de 1914, se proclamaient eux-mêmes ‘catholiques intégraux’. Leurs adversaires les dirent donc *intégristes* avec une intention péjorative”. MADIRAN, Jean. *L'intégrisme: histoire d'une histoire*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1964, p. 8. Retomaremos algumas teses de Madiran ao longo deste capítulo.

⁵³ “A palavra vem do latim *seculum*, que significa o mundo, a ordem criada. Secularizar designou primeiro o fato de retirar bens à Igreja. A secularização é, de qualquer modo, a afirmação da consistência e da autonomia

corrente entre as múltiplas tendências institucionais católicas que tentaram conter, controlar e moldar, sobretudo, em parte do século XX, práticas religiosas renovadoras, e por extensão obrigatória, moldar a sociedade contemporânea. Partindo do campo religioso doutrinal católico, mas superando esse registro para atingir uma dimensão ética constitutiva do coletivo, o integrismo representa uma atitude no sentido de impregnar de catolicismo todas as esferas da vida social, converter o Estado à égide de um fundamento católico, preocupando-se em atacar e coibir os impulsos verificados nos fenômenos plurais da modernidade.

Seria a luta para manter intacto certo espírito de catolicismo tridentino no campo litúrgico e indelével a concepção jurídico-institucional-hierárquica da Igreja no tocante ao desafio com outras igrejas cristãs. Seria o empenho para reter em monopólio o saber e a interpretação sobre a tradição. Seria pensarmos em um mundo social em que nada estivesse acima ou fora dos limites do catolicismo. Seria imaginarmos que, apoiando-se em conjunturas específicas, a resposta da mentalidade integrista ⁵⁴ à separação Estado-Igreja, à democracia, ao liberalismo, ao socialismo, às idéias igualitárias, a crenças outras, à liberdade de imprensa, às propostas de reformas na ortodoxia religiosa, ou a visões de

da ordem profana em relação à ordem religiosa. Podemos ilustrá-la em três domínios: a ciência, a filosofia e a política”. Cf. ROLLET, Jacques. *Religião e Política*. O Cristianismo, o Islão, a Democracia. Tradução Antonio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 171. Em que pese esse esclarecimento, seguimos aqui a detida análise de MARTELLI sobre o conceito de secularização. O autor destaca a evidente polissemia do conceito, primeiro como fenômeno de origem jurídico-política e depois como categoria filosófico-histórico-ideológica. O termo surgiu na língua francesa no fim do século XVI, para indicar a redução de um clérigo regular ao estado laical. Posteriormente, o conceito foi empregado para designar o processo de subtração de um território ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico. Na época moderna, o termo secularização designa os processos de laicização que dizem respeito à autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Secularização tornou-se sinônimo de subtração de províncias, do saber, do poder e do agir social, do controle ou da influência de instituições ou de universos simbólico-religiosos. Para uma discussão bastante profunda de o conceito ver: MARTELLI, op. cit., 1995, p. 274-283.

⁵⁴ O emprego do termo “mentalidade” provém de nossa aquiescência com o disposto em bibliografias especializadas. Porém, este fator não descaracteriza o integrismo enquanto um movimento ou uma corrente de idéias de fundo político, moral ou religioso que exhibe uma continuidade histórica. Senão vejamos: “O Integrismo constitui uma mentalidade ou um modo de ver mais do que uma escola ou um sistema de filosofia”. In: SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. (Orgs.). *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 1393. No mesmo sentido: “(...) el integrismo no es sólo un fenómeno histórico: se trata también de una actitud mental que es necesario tener en cuenta como todas las realidades de este género, so pena de grave error”. Cf. MARCHASSON, Yves. Integrismo. In: POUPARD, Paul, Cardeal. (Org.). *Diccionario de las Religiones*. Madrid: San Pablo, 2001, p. 862.

mundo que ensejam uma diferenciada leitura sobre os costumes e a moral, pautou-se quase sempre por uma rede concatenada de condenações e censuras.⁵⁵

Esta resposta deriva fundamentalmente do fato de que as tendências modernas – culturais, científicas, políticas – adotam o provisório, a instabilidade, a multiplicidade, a perplexidade, o conflito, o transitório, a incerteza da história como percepção de mundo, e recusam uma espécie de inteireza ou verticalidade absoluta como referências do mundo social. Tais características fragmentadas ainda distinguem, como apontou Calinescu, as “duas modernidades”. Este autor repara que numa determinada altura durante a primeira metade do século XIX, ocorreu uma divisão irreversível entre a “modernidade burguesa”, produto do progresso científico e tecnológico, da revolução industrial, das mudanças sociais e econômicas produzidas pelo capitalismo; e a “modernidade cultural”, antiburguesa, expressando a crítica aos valores e ao “filistinismo” da classe média, através da rebelião, da anarquia, do apocalipsismo até ao aristocrático auto-exílio, ou seja, uma rejeição liminar da modernidade burguesa.⁵⁶ Admitindo a pluralidade, a síntese do pensamento moderno favorece a autonomia do sujeito e a desobediência da ordem e da hierarquia requeridas pela religião católica institucional. Questionando a idéia de uma única verdade, esse mesmo pensamento coloca em jogo, sobretudo, a essência da autoridade e a fixidez dogmática.

Assim, se todo esse movimento na perspectiva integrista acarreta um empobrecimento da verdade, e retira do catolicismo o monopólio de símbolos religiosos que servem de orientação geral sobre os destinos de uma sociedade, ela já não é mais uma verdade porque foi alvo de todo um processo de fragmentação e perdeu sua unidade original. É por meio de um amplo retorno da gestão social à autoridade religiosa, pelo seu alcance em todas as dimensões da vida, pelo zelo à ortodoxia, pela (re) valorização do tradicionalismo doutrinário como princípio organizador do mundo que essa verdade deve ser regenerada.

Se transplantarmos o termo para a modalidade política, o integrismo, acentuando radicalmente os laços com o catolicismo, parece que emerge do partido fundado na

⁵⁵ “O integrismo parte da oposição radical entre o catolicismo e o liberalismo, a democracia, o socialismo e o comunismo, os três últimos considerados filhos legítimos do primeiro e sua lógica derivação”. Cf. INTEGRISMO. In: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1986, p. 620.

⁵⁶ CALINESCU, Matei. *As cinco faces da modernidade*: Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo. Lisboa: Vega, 1999, p. 49.

Espanha em fins do século XIX por Ramón Nocedal e firmado na rejeição de algumas liberdades que constituem o cerne do liberalismo.

Os espanhóis adeptos de Nocedal procediam de setores monarquistas que promoveram uma ruptura no carlismo e, partindo dela, opuseram-se duas correntes: de um lado, os “carlistas puros”, transigentes e dentro talvez de um espírito mais conciliador, preocupados em não provocar incidentes com a hierarquia religiosa; e, de outro lado, os “integristas”, radicais católicos que utilizaram o próprio qualificativo para denominar seu partido político. Ou seja, um partido essencialmente comprometido com a ortodoxia católica e denunciador de um suposto liberalismo presente em segmentos aliados das pretensões monárquicas carlistas. Moliner Prada, no seu estudo sobre o integrismo espanhol, consegue bem resumir a crise:

La polémica se suscitó entre el periódico *La Fe*, órgano de la Comunidad Tradicionalista, y *El Siglo Futuro*, que acusó al pretendiente Don Carlos de *liberal*, por su voluntad de distanciarse de los principios ortodoxos, o sea, del integrismo. Don Carlos reaccionó expulsando a Ramón Nocedal y su diario de las filas carlistas *por rebelde y excitador a la rebelión*. El 31 de julio de 1888 se publicó una *Manifestación hecha en Burgos por la Prensa Tradicionalista*, firmada por representantes de veinticuatro periódicos e inspirada por Ramón Nocedal, en la que se acusaba a Don Carlos de *cesarismo* y reafirmaba una nueva estrategia como partido. La escisión se había consumado.⁵⁷

Ramon Nocedal chamava a atenção, no início do século XX, que seu partido existia para “*defender a verdade desconhecida, restaurar o império absoluto de nossa fé íntegra e pura, e pelejar com os partidos liberais, aos quais, não eu, mas Leão XIII chama imitadores de Lúcifer*”.⁵⁸ Antes, no *Manifiesto integrista* produzido em junho de 1889, Nocedal conclamava a todos os seus aliados para a defesa exclusiva e efetiva da unidade católica a partir de alguns pontos-chave: a) um monarquismo sem monarca e desligado de toda reivindicação de legitimismo; b) rechaço radical do liberalismo incluído nele o partido carlista, o misticismo político-religioso, defesa de um Estado integral católico com

⁵⁷ MOLINER PRADA, Antonio. *Félix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions, 2000, p. 94-95.

⁵⁸ Integrismo. In: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo XXVIII (Segunda Parte). Bilbao: Espasa-Calpe S. A., 1926, p. 1776. Nocedal se refere a um trecho específico da encíclica *Libertas Praestantissimum*, de 1888: “Mas há um grande número de homens que, a exemplo de Lúcifer, - de quem são estas palavras criminosas: *Não obedecerei*, - entendem de liberdade o que não é senão pura e absurda licença. Tais são aqueles que pertencem à escola tão espalhada e tão poderosa desses homens que foram tirar o seu nome à palavra liberdade, querendo ser chamado *Liberais*”. Cf. LEÃO XIII, papa. *Carta Encíclica Libertas Praestantissimum* – Sobre a Liberdade Humana, de 20/6/1888. Petrópolis: Vozes, 1961, p. 13.

obediência ao Papa, e combate incessante a “*la plaga espantosa*” do parlamentarismo; c) utilização de um vocabulário exaltado, agressivo e pessimista.⁵⁹

Esse resumo da plataforma dos integristas deixa mais ou menos claro uma proposta que reservava para a Igreja romana uma intervenção e influência significativas nas relações com a política da monarquia espanhola. Igualmente, deixa exposta a luta pelo monopólio da tradição católica entre as duas frentes em conflito, pois todos se autodenominavam herdeiros das fontes do catolicismo. Um Estado bem governado, segundo o *Manifiesto* integrista, deveria apropriar suas leis do ensinamento das encíclicas, preparar o advento de uma Espanha integralmente cristã “*y apoyar la solución política que Dios nos depare para devolver a España el bien incomparable que la revolución le ha quitado; es, a saber, la soberanía social de Jesucristo*”.⁶⁰

Há quem considere o integrismo espanhol, na sua articulação religião e política, como um prelúdio católico do fundamentalismo, pois o ideal proposto pelos integristas liga a religião a certos condicionantes favoráveis à restauração de uma Espanha imperial, antes de tudo católica, e depois, monárquica: submissão ao papa, deploração de todo liberalismo, afirmação de uma “*españolidad*” conseguida na convicção de que a providência divina atuaria em favor dessas pretensões.⁶¹

Os integristas ainda contaram com o apoio do periodismo. Ao *El Siglo Futuro*, órgão fundado em 1875 pelo pai de Ramón, Candido Nocedal, solidarizaram outros periódicos de corte integrista, sobretudo, na Catalunha: *Semanario de Figueras*, *El Norte Catalán*, *El Integrista*, *Dogma e Razón* etc. Na opinião de Martina, porém, como principal órgão propagador, o *El Siglo Futuro* foi um instrumento radical que ajudou ao integrismo exercer durante muito tempo um fascínio sobre a maioria do episcopado e do clero espanhol.⁶²

⁵⁹ MOLINER PRADA, op. cit., p. 95.

⁶⁰ Idem, p. 96.

⁶¹ “El integrismo español puede considerarse como un preludio católico del fundamentalismo. (...) El movimiento se confesaba católico y sometido al Papa y lamentaba la pérdida del poder temporal. Los integristas afirmaban que su españolidad no era obra del azar, sino providencia de Dios. Y rechazaban de plano todo liberalismo: el revolucionario e incluso el moderado. El ideal al que quieren volver – todo fundamentalismo entraña un restauracionismo – es la España imperial”. FRANCO, Ricardo. ¿Verdad o Libertad? In: *Selecciones de Teología*, vol. 31, Octubre-Diciembre 1992, n. 124, p. 334-335.

⁶² MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. Volume III - A era do liberalismo. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996, p. 174.

Em face da dialética moderna, os integristas mostram uma crescente irritação em relação a todas as formas de abertura política e social, consideradas por eles como insuficientemente preparadas e não são capazes de aceitar que a verdade pode estar sujeita a compromissos e matizações.⁶³

Seja como mentalidade, como teologia, como programa eclesiástico de determinados grupos, ou como figura histórica que se posiciona ante a modernidade, o integrismo, segundo as palavras de Manuel Antunes, caracteriza-se por certo número de tendências que não podem ser vistas como estanques, mas determinam as linhas mais gerais do fenómeno: o culto das formas rígidas e intemporais de catolicismo; o espírito de sistema que deixa de lado aspectos importantes que compõem o real; o dedutivismo dogmático que não tem na devida conta a historicidade das fórmulas doutrinárias; a exigência de um comportamento moral austero e elevado.⁶⁴

Sob a forma pura descrita por Antunes ou colocado sob aspectos genéricos distinguíveis na base da política e da religião, o integrismo parece assim, uma corrente de idéias de assimilação e observação confortáveis, na medida em que essas generalidades convergem para uma supervalorização de tudo que é novo, moderno e progressista, e não aceitam nas motivações integristas capacidade para a transigência e para a mobilidade.

Aqui também cabem certas matizações, sem, contudo, abolirmos as formulações que constituem o quadro definidor do integrismo. Tomemos como exemplo o estudo de Garaudy sobre os integrismos.⁶⁵ Nele, a partir de um inventário lexicográfico o autor acentua os três principais componentes do integrismo: o *imobilismo* como negativa a adaptação/evolução; o *regresso ao passado* no oposto tradição/modernismo; e a *intolerância* na contradição dogmatismo/neutralidade.⁶⁶ Essas dicotomias nos oferecem, pelo menos, duas questões.

A primeira questão refere-se a uma eventual discrepância entre os respectivos tempos sociais engendrados pela modernidade e pela mentalidade integrista. Enquanto a última estaria aprisionada a um imobilismo – idéia-força das três díades – irredutível às

⁶³ Cf. MARCHASSON, cit., p. 858.

⁶⁴ ANTUNES, Manuel. INTEGRISMO. In: *VERBO* – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. 10º Vol. Lisboa: Editorial Verbo, 1970, p. 1625.

⁶⁵ GARAUDY, Roger. *Los Integrismos: Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

⁶⁶ Idem, p. 15.

transformações culturais, científicas e epistemológicas; a modernidade aparece como o berço de uma evolução geral em, no mínimo, dupla valência: processo que desencadeia formalmente a descentralização dos poderes fragmentando e/ou criando [novas] hierarquias sociais, e processo que determina a assunção de um compromisso político e cultural firmado entre os homens pelo qual predomina a soberania da vontade do indivíduo e das instituições [laicas] que o representam. Ou, se quisermos utilizar com cautela uma metáfora religiosa, a civilização ocidental moderna é aquela em que se impõe uma “guerra santa” pela dominação racional contra e sob todas as formas de obscurantismo.⁶⁷

Quando Balandier desenvolve sua definição de modernidade pela fórmula mínima “*movimento mais incerteza*” não descaracteriza categorias de pensamento supostamente relegadas a um passado que não age mais sobre a história presente. Balandier pensa a sociedade na perspectiva de tensão entre tempos sociais múltiplos. A ação constante e recíproca de tempo e história, diz o autor, identifica-se pelo menos sob dois aspectos principais e, em parte, contraditórios: um permanece ligado ao passado, à definição anterior da sociedade, exprime a tensão no sentido do equilíbrio, a busca da manutenção no estado; a outra atualiza a abertura para um futuro mais nitidamente histórico, a capacidade criadora adquirida ‘longe do equilíbrio’, manifesta a parte do aleatório e a produção do novo.⁶⁸

Balandier está convicto então, de que os modos de construir o social mesmo situados em pólos extremos convivem na densidade do mesmo tempo histórico, numa relação que se produz a partir do conflito entre as “diferenças setoriais” no que diz respeito “*à temporalidade, à presença ativa do tempo e de seus efeitos*”.⁶⁹

O setor religioso, sobretudo o institucional, é marcado por um movimento distinto, por uma determinação mais passiva do tempo, que se “*refere ao passado fundador, tentando eternizá-lo, resistir aos ataques da história, manter uma conformidade*”,⁷⁰

⁶⁷ BAUMAN, na sua crítica da modernidade assinala que “A civilização ocidental formulou sua luta pela dominação como uma guerra santa da humanidade contra a barbárie, da razão contra a ignorância, da objetividade contra o preconceito, do progresso contra a decadência, da verdade contra a superstição, da ciência contra a magia, da racionalidade contra a paixão. Interpretou a história da sua ascendência como a substituição gradual e inexorável do domínio da natureza sobre o homem pelo domínio do homem sobre a natureza. Apresentou sua própria conquista como, primeiro e acima de tudo, um avanço decisivo na liberdade de ação humana, no seu potencial criativo e na sua segurança”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 119-120.

⁶⁸ BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 68.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Ibid., p. 68-69.

enquanto outros setores seriam típicas representações da modernidade: ciências e tecnologias, informação, economias, ideologias e comunidades políticas mais submetidas às flutuações ou revoluções.

Se a modernidade com seu complexo de incertezas favorece a perda de referências afetivas, culturais e religiosas, paradoxalmente, impulsiona a resistência de determinados setores sociais no sentido de fortalecerem suas identidades e convicções. Desse modo, argumentos que pesam sobre características de imobilismo, tradicionalismo obtuso e intransigência *se tomados como inequívocos* perdem parte de sua eficácia quando apropriados para distinguir *tout court* o pensamento integrista.

Uma vez que neste último agem os “fatores de conservação” apontados, sua forma de racionalizar o tempo histórico, daí organizá-lo e recepcionar mudanças exige uma linguagem cuja dinâmica é diferenciada, e pode caminhar em múltiplas direções: fatores mais perceptíveis como o triunfalismo, o defensivismo, transigência ou intransigência segundo o grau de dividendos políticos e o universo social no qual está inserido, reformas institucionais conservadoras seriam apenas algumas delas. A fixação no passado pode, também, não se constituir meramente em imobilismo regressivo. Ela é passível de ser entendida, como sublinhou Martelli, em uma estratégia utópica, *“inteiramente regulada pelo projeto de (re) cristianizar o mundo a qual, conforme as circunstâncias históricas e as forças sociais que consegue mobilizar aparece voltada para o passado ou, ao contrário, para o futuro...”*.⁷¹

Além do que, não se pode afirmar categoricamente que o integrismo seja avesso às inovações e possibilidades abertas pela comunicação social moderna, nem que sua aparição mais constante no léxico profissional não esteja vinculada a uma ruptura. O uso instrumental que os integristas fazem e fizeram da comunicação de massa, atentos à competição com seus concorrentes, presume que certas modalidades, como a imprensa escrita, realizem-se como um dos redutos mais sólidos para difusão da mensagem integrista.

Reforça Schlegel, que o uso é ao mesmo tempo piedoso e instrumental, verificando-se principalmente nas mídias, consideradas como puros veículos eficientes de pregação e

⁷¹ MARTELLI, op. cit., p. 454-455.

propaganda religiosa, com vasto potencial de expansão e revestidos de uma sedução conversora. Schlegel completa que:

No fundo, o principal é que a mensagem seja dita, reproduzida, multiplicada, que ela seja semeada e, se possível, surta efeito. Pouco importa a maneira e a forma do resultado, desde que haja resultados. Implicitamente, existe também a idéia de um receptor não-crítico que é preciso atingir, ou melhor, que é preciso que a graça atinja. Não é uma questão de informar ou esclarecer, mas de persuadir e de converter. As mídias são usadas para converter.⁷²

A segunda questão, em princípio, é mais aberta e trivial por dizer respeito ao número usado por Garaudy para flexionar o substantivo integrismo. O autor não fala em “integrismo”, e sim, em “integrismos”. Para ele, uma constatação inicial é a de que o integrismo não está insulado no quadro de referência católico, e, conquanto reconheça sua raiz ocidental,⁷³ os aspectos polêmicos de sua tese são a atualização e a adaptação do termo, investindo-o em outros contextos culturais, e, principalmente, em outras correntes de pensamento e movimentos políticos e religiosos.

É assim que Garaudy classifica os integrismos em ocidentais (cientificista, stalinista, romano), islâmicos e do oriente próximo (argelino, iraniano, saudita e israelense), elaborando um controvertido amálgama de integrismo, radicalismo islâmico e ultra-ortodoxia judaica, e que tende a desembocar na expressão geral “fundamentalismo” para designar toda e qualquer espécie de extremismo religioso e também político, sem que este último esteja necessariamente relacionado a uma “verdade” de inspiração fundamentalista transcendente.

⁷² SCHLEGEL, Jean-Louis. Fundamentalistas e integristas ante a modernidade. IN: ACAT – Ação dos Cristãos pela Abolição da Tortura. (Org.). *Fundamentalismos Integrismos*: uma ameaça aos direitos humanos. Tradução Maria Nunes Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 138-139. Nesta citação, remetemos única e principalmente ao papel da imprensa católica, tema abordado com maior profundidade no segundo capítulo, uma vez que Schlegel observa que, no caso dos integristas católicos há certo desinteresse no uso prosélito das mídias (rádio e televisão), porque este vai totalmente contra o papel mediador que eles atribuem à Igreja; no entanto, é verdade que hoje a tecnologia da informação proporciona, através das redes mundiais de computadores interligados (Internet), a disseminação e a manutenção de “lugares eletrônicos” onde se instalam organizações católicas integristas para difundirem suas mensagens. Como sabemos, o acesso é ilimitado. Citamos três exemplos bem conhecidos no Brasil: Tradição, Família e Propriedade (TFP): www.tfp.org.br, Frente Universitária Lepanto: www.lepanto.com.br, Associação Cultural Montfort: www.montfort.org.br

⁷³ “El integrismo, en el Tercer Mundo y en todas sus formas, nació de la pretensión de Occidente de imponer, desde el Renacimiento, su modelo de desarrollo y de cultura (...) el integrismo occidental, causa primera, luego todos los demás, nacidos en reacción contra él”. GARAUDY, op. cit., p. 14.

É preciso afirmar, no entanto, que o integrismo “*Como figura histórica concreta (...) é europeu-ocidental-latino-católico*”,⁷⁴ remontando sua origem religiosa ao caráter interno da Igreja romana e sua necessidade em reprimir “disfunções internas” e debelar o risco de progressismo.⁷⁵ Mas não é algo somente que se faz “por dentro” do catolicismo. Em nome de um corpo de idéias que visam resguardar a integridade eclesial e a publicidade da fé católica, o integrismo escapa dos seus limites e combate frontalmente a laicidade da política e as instituições liberais que produzem concessões pluralistas à cultura.

Sua manifestação histórica é plena de complexidades, e, mesmo sob risco de imprecisões, acompanhamos parcialmente Klaus Kienzler quando este autor associa o integrismo à “segunda crise da modernidade”.⁷⁶ Tal expressão foi utilizada por Kienzler para sublinhar justamente a maior nitidez do movimento integrista no interior do catolicismo, após a condenação das doutrinas modernistas pela encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, promulgada em 1907, por Pio X, e pela exposição de um sumário onde estão contidos os mais graves erros do modernismo católico na concepção do centro romano.⁷⁷ Esta versão sobre o aparecimento do termo integrismo no mundo católico é compartilhada Juan José Tamayo:

El término “integrismo” aparece justamente en el mundo católico durante el pontificado de Pio X y está en sintonía con su condena del “modernismo”. El término se acuña en Francia y designa el movimiento de los católicos autodefinidos como “integrales”, que decían defender la integridad de la fe y se oponían a los modernistas, que analizaban los datos de la fé, dogmas, revelación, Iglesia, etc., a la

⁷⁴ PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, São Paulo, n.13, mar/mai 1992, p. 152. Esse mesmo texto encontra-se publicado em: PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 177-200.

⁷⁵ Retomando Schlegel, mesmo que o termo integrismo seja portador de um sentido depreciativo, e que os integristas não se reconheçam nas descrições alheias, é notório que tal movimento surge em primeiro lugar para combater os inimigos internos da Igreja, e não os inimigos externos, a sociedade má ou moderna. Apenas num segundo momento eles desprezaram um mundo sem Deus, por isso depravado e condenável. Cf. SCHLEGEL, op. cit., p. 131.

⁷⁶ KIENZLER, Klaus. *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Ver especialmente capítulo 5: “Variantes católicas del fundamentalismo”, p. 57-83. Quanto à aplicação mais freqüente do termo, a citação a seguir coincide com Kienzler: “El término ‘integrismo’ se aplicó a los que se consideraban a si mismos ‘católicos integrales’, por oposición a los católicos liberales y modernistas. El integrismo, estrictamente hablando, es un movimiento que surge como respuesta a la encíclica *Pascendi* (1907) de Pio X contra el modernismo”. Cf. INTEGRISMO. In: O’DONNELL, C.; PIÉ-NINOT, S. (Orgs.). *Diccionario de Ecclesologia*. Madrid: San Pablo, 2001, p. 572.

⁷⁷ PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis* de 8/9/1907 e *Decreto Lamentabili* de 3/7/1907. Petrópolis: Vozes, 1948. Conforme também: “L’Intégrisme doctrinal s’est manifesté à la suite de la condamnation du modernisme. Dans l’encyclique *Pascendi*, Pie X avait recommandé aux évêques de mettre la vigilance, le zèle, la fermeté au service de l’orthodoxie”. MICHEL, Albert. INTÉGRISME. In: ____; LOTH, Bernard. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1967, p. 2294.

luz de las ciencias. Este movimiento no se queda en la Escritura, sino que pone el acento en la “tradición” (padres y doctores de la Iglesia, declaraciones dogmáticas de los concílios, autoridad papal, etc.), que es la que tiene el monopolio en la interpretación de las Escrituras hasta absolutizarla.⁷⁸

A segunda crise, que marca para Kienzler a aparição de concepções integristas no catolicismo, não deve ser vista como absolutamente original, nem sua classificação deve ser tomada como um paradigma. Isto porque, referindo-se às últimas duas ou três décadas do século XIX, o estudo de Moliner Prada para o caso espanhol, capturou na atuação política e religiosa do sacerdote sabadellense Fèlix Sardà i Salvany, uma contribuição doutrinária ostensiva para conformar o integrismo em contexto anterior ao da crise modernista.⁷⁹

Mas é claro que se há uma “segunda crise”, houve uma “primeira crise”. Kienzler constrói sua interpretação ao identificá-la de forma aguda na segunda metade do século XIX. Não seria exagero, porém, recuarmos talvez a inícios da década de 1830 e constatarmos que um dos prelúdios da “primeira crise”, já é presente no conteúdo das doutrinas religiosas e políticas desenvolvidas por Gregório XVI sobre a concepção da sociedade. Especialmente, a encíclica *Mirari vos*⁸⁰ de 15 de agosto de 1832, endereçada a condenar Lamennais e suas posições político-religiosas é um marco do pensamento católico de crítica ao moderno, e precursora da *Quanta Cura*⁸¹ de Pio IX e da *Pascendi* de Pio X.

Mas então, em que consiste a “primeira crise da modernidade” delineada por Kienzler?

Basicamente, é uma reação católica contra o liberalismo, caracterizada por uma atitude defensivista referente às ameaças encarnadas pelas transformações do mundo moderno e que colocavam em risco, na perspectiva católica, a estabilidade da Igreja, e,

⁷⁸ TAMAYO, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 84.

⁷⁹ Cf. MOLINER PRADA, op. cit. O papel e a influência dos textos de Sardà i Salvany para as motivações integristas na imprensa católica serão objeto de discussão no capítulo 2.

⁸⁰ GREGÓRIO XVI, Papa. *Encíclica Mirari Vos* de 15/8/1832 – Sobre os Principais Erros do Seu Tempo. Petrópolis: Vozes, 1947. Originalmente, esta encíclica é uma desautorização das idéias de Lamennais veiculadas com insistência no jornal *L’Avenir*, fundado por ele, Lacordaire e Montalembert. Porém, Gregório XVI vê a ocasião para ampliar a crítica e a oposição a alguns fundamentos da sociedade moderna, inclusive, defendidos por Lamennais. O papa fazia ver que era por demais absurdo e altamente injurioso propagar a idéia de que a Igreja era passível de defeito, ignorância ou quaisquer imperfeições humanas. Também condenava o indiferentismo religioso, a liberdade de consciência (um delírio), a liberdade de imprensa (uma monstruosidade), a rebeldia contra as legítimas autoridades, e os males ocasionados pela separação Estado e Igreja. Ou seja, boa parte dessas doutrinas é reforçada e relativamente atualizada tanto na *Quanta Cura* como na *Pascendi*.

⁸¹ PIO IX, Papa. *Encíclica Quanta Cura* de 8/12/1864 – Sobre os Erros do Naturalismo e Liberalismo. Petrópolis: Vozes, 1947.

sobretudo, a autoridade do papado. Em parte do século XIX, o avanço das políticas laicizantes ostensivas, a separação de Estado e Igreja legitimada nos novos preceitos constitucionais de algumas nações, a perda de privilégios como o foro eclesiástico, confisco de propriedades e possibilidade de supressão de ordens religiosas foram dilemas bastante comuns enfrentados pelo catolicismo.⁸²

O apogeu dessa crise deu-se, principalmente, sob o pontificado de Pio IX (1846-1878), que, junto à burocracia eclesiástica elaborou uma política de longo alcance para rivalizar com a sociedade liberal. No entanto, pouco realista por renunciar ao diálogo, povoada de estereótipos comuns ao seu tempo, fechada em si mesma, essa política também respondeu com hostilidade às idéias liberais, e foi bastante receosa com respeito às novas ideologias e ao desenvolvimento de disciplinas e campos intelectuais como a filosofia leiga, a crítica histórica e as ciências físicas.⁸³

Dois momentos especiais configuram o ápice da política antiliberal de Pio IX: em 1864, com a promulgação da *Quanta Cura* e do *Syllabus* de erros que a acompanha, e a aprovação do dogma da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I, em 1870.⁸⁴

Foi com pertinência que Emile Poulat observou que as premissas do integrismo católico se encontram no *Syllabus* de Pio IX:

⁸² “Ao mesmo tempo, a postura nacionalista dos governantes, o anticlericalismo e a secularização, colocavam entraves ao trabalho da Igreja católica e dificultavam o relacionamento das Igrejas locais com a Sé romana. Exemplo disso foi a França do final do século até a Primeira Guerra Mundial, quando sofreu um amplo processo de laicização que atingiu desde o ensino até o serviço público, com decretos hostis à Igreja, aos conventos e às ordens religiosas. O mesmo clima ocorria na Itália em seu processo de unificação e na Alemanha sob a política do *Kulturkampf*”. Cf. MARCHI, Euclides. *A IGREJA E A QUESTÃO SOCIAL: O Discurso e a Práxis do Catolicismo no Brasil (1850-1915)*. São Paulo, Universidade de São Paulo, Tese (Doutorado em História), 1989, p. 53.

⁸³ “La enfrentación entre las ideas liberales y las posiciones tradicionales de la Iglesia, que se había iniciado en el siglo XVIII, y que desde la declaración de los derechos del hombre, en 1789, se había desarrollando más y más, alcanzó su punto culminante bajo Pio IX”. Cf. AUBERT, Roger. El enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo. In: JEDIN, Hubert. (Org.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Septimo: La Iglesia entre la Revolución e la Restauración. Barcelona: Herder, 1978, p. 893.

⁸⁴ “La primera crisis de la modernidad se produce a mediados del siglo XIX, como resultado del choque entre las nuevas formas de vida y las posturas religiosas tradicionales. Por entonces, Pío IX promulgó e impuso el denominado *Syllabus*. El *Syllabus* incluía una larga lista de errores fruto de los tiempos modernos, entre los que se encontraban filosofías e ideologías (y, entre éstas, sobre todo el liberalismo y el comunismo), el nuevo ordenamiento social y estatal (de las democracias modernas no se salvaba nada), o los derechos individuales y humanos considerados poco convenientes (por ejemplo, no se concedía gran crédito a la libertad individual o a otras libertades de la persona). Esta crisis se agudizó con el Concilio Vaticano I, y no porque el Concilio en sí pueda ser tachado de fundamentalista. En esta primera crisis se decidía, por lo tanto, cuáles eran los derechos políticos, sociales e histórico-espirituales que la Iglesia católica podía considerar suyos en un mundo moderno. Todas estas concepciones se compendiaron especialmente en la Idea de Iglesia como *societas perfecta*”. Cf. KIENZLER, op. cit., p. 59-60.

As premissas da concepção integral do catolicismo se encontram no Syllabus de Pio IX (1864), onde se recalca em termos explícitos a impossibilidade de a Igreja se reconciliar com a sociedade moderna, porquanto tal sociedade quer excluir a Igreja e a religião da vida pública. À concepção laica e privada da religião a Igreja opõe a sua concepção integral e confessional.⁸⁵

Atualizando a premissa para o século XX, se o integrismo desaprova o conceito democrático de autoridade que se apóia na soberania popular, e desaprova a aliança ou o consenso contraídos entre católicos e acatólicos – liberais, protestantes – condenando o ecletismo de tais coalizões, esta perspectiva vem a se constituir em um dos pilares que amplia a dicotomia integrismo/modernismo ao longo desse tempo, persistindo em reações espasmódicas no presente histórico. Mas no essencial, e no que concerne ao nosso objeto, as bases para a segunda crise da modernidade estavam cimentadas para que as futuras dilacerações entre “integristas” e “modernistas” pudessem assomar. “Integrismo” e “Modernismo” são, assim, duas tendências que colidem e se agridem no interior do catolicismo, mas ressoam em outras esferas. O objetivo da seção seguinte é discutir suas distinções e conflitos, isto porque, o contato com o modernismo permite o aprofundamento da noção sobre o que seja o integrismo.

1.2 Integrismo e Modernismo

Foi nas fontes intoxicadas do protestantismo liberal que os modernistas foram beber as suas doutrinas subversivas do cristianismo que civilizou a Europa.

Pe. Leonel Franca, S. J., *Relíquias de uma polémica*, 1926.

Assim como ocorreu com os integristas, os primeiros a chamar de modernistas o grupo de tendências renovadoras que emergiu na Igreja no início do século XX, foram seus adversários internos.⁸⁶ O modernismo católico se caracterizou por reunir em seu âmbito uma constelação de idéias não homogêneas entre si, e agrupar aspectos difusos e particulares aos países em que se manifestou com maior impacto.⁸⁷

⁸⁵ POULAT, Emile. Integralismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Vol. I (A-J). Tradução Carmen C. Varrialle *et al.* 4. ed. Brasília: UnB, 1998, p. 636.

⁸⁶ HULSHOF, Jan. A crise do modernismo: Alfred Loisy e George Tyrrell. In: *Concilium*/133 – 1978/3 – Dogma, p. 31.

⁸⁷ Referindo-se aos pressupostos modernistas contidos em autores como Sabatier e Loisy, Roger Aubert assinala: “Com efeito, o modernismo, mais do que uma soma de doutrinas determinadas, foi, antes de tudo e sobretudo, uma ‘orientação’ (P. Sabatier), uma ‘tendência’ (Loisy)”. AUBERT, Roger. A crise modernista. In: _____.; ROGIER, L.- J.; KNOWLES, M. D. (Dir.). *Nova História da Igreja V – A Igreja na sociedade*

Tanto a exegese bíblica, a avaliação crítica sobre os limites da filosofia tomista, a conexão entre igreja, política e mundo moderno, o papel mais efetivo da democracia cristã, a autoridade do magistério eclesiástico, e mesmo, a consideração sobre uma possível defasagem da teologia católica quando comparada à teologia protestante, foram temas que perpassaram o debate modernista.

Observemos que o modernismo religioso pode ser lido como um movimento dentro de outro. Ele é uma evidência epocal na qual se inserem outras correntes culturais que também se atribuíram como modernistas. O interessante, e breve paralelo traçado por Calinescu entre modernismo religioso e modernismo literário hispânico auxilia-nos a compreender mais adequadamente esse “fenômeno epocal”.⁸⁸ Podemos situar o “Modernismo” num quadro histórico mais lato e que atingiu com variado grau de polêmica aspectos da vida como a arte, a ciência, a religião:

Estudiosos do conceito de Modernismo no criticismo hispânico, e em particular aqueles que defendem a sua ampla abordagem “epocal”, sublinharam consistentemente o paralelismo entre a emergência de *Modernismo* na literatura e o radical debate teológico sobre “Modernismo” que marca a viragem do século na história da Igreja Católica romana. O termo “Modernismo” adquiriu primeiramente um estatuto claramente internacional – apesar de largamente negativo – quando foi usado em conexão com a tendência modernizadora que apareceu dentro do mundo católico (...) Esta tendência, que desafiou alguns dos principais dogmas do Catolicismo, (...) tinha sido tolerada senão encorajada durante o liberal pontificado de Leão XIII, mas foi activamente combatida e oficialmente suprimida pelo conservador sucessor de Leão, Pio X.⁸⁹

De fato, no campo católico e em época coincidente ao movimento liderado pelo nicaragüense Ruben Darío no campo da estética literária, a relativa abertura verificada ao longo do pontificado de Leão XIII (1878-1903), sucessor de Pio IX, fazia crer a muitos intelectuais católicos que a Igreja romana estava disposta a aceitar um diálogo com o mundo moderno, e a acatar a contribuição da ciência positiva como uma ferramenta teórica para a liberdade de pesquisa.⁹⁰ Se como refere Calinescu, o espírito do Modernismo de

liberal e no mundo moderno – Tomo I. Tradução Pedro Paulo Sena Madureira e Júlio Castañón Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 181.

⁸⁸ “O primeiro a usar o rótulo de ‘Modernismo’ de modo aprovativo para designar um vasto movimento contemporâneo de renovação estética foi Ruben Darío, o reconhecido fundador de *el Modernismo* no início da década de 1890”. Cf. CALINESCU, op. cit., p. 72.

⁸⁹ Idem, p. 78.

⁹⁰ “León XIII es el papa que introdujo a la Iglesia católica en el mundo surgido de la revolución y que con una disposición de ánimo que sólo cabe definir como ‘optimista’ emprendió la tentativa de conciliar con el espíritu moderno la tradición sin mengua de la Iglesia”. KÖHLER, Oskar. El plan mundial de León XIII:

Darío implicava claramente uma rejeição direta da autoridade cultural da Espanha, o modernismo religioso se apoiava na crítica à autoridade dogmática da cúria romana e almejava uma democratização de suas instâncias, com amplas ramificações em toda a cultura católica.

Sob Leão XIII, foram três as modalidades que mais apresentaram tendência à transformação: a possibilidade de uma renovação filosófica, embora considerada a hegemonia do neo-tomismo para afugentar possíveis laivos de kantismo dos meios eruditos católicos; a abertura da doutrina para os estudos bíblicos, com a possibilidade de interpretar certas páginas da bíblia não como verdades históricas, e sim como expressão das concepções históricas e cosmológicas do tempo; atenção e investimento na questão social, e rivalização com o socialismo, sobretudo, com a promulgação da *Rerum Novarum* em 1891.

Hans Küng assinalou que os católicos reformistas acreditavam que houvesse uma mudança fundamental em Roma, por conta da política de reconciliação de Leão XIII entre igreja e cultura. Entretanto, nos últimos anos desse pontificado, voltou a assomar as tendências retrógradas, como a fundação de uma Comissão Papal Bíblica para controlar a exegese: “*A hábil combinação de absolutismo dentro da igreja com iniciativas sociais simultâneas (e às vezes populistas), em ênfases táticas mutáveis, continua sendo a estratégia de Roma até o presente pontificado*”.⁹¹

A eleição de Pio X (1903-1914) em 1903 não foi somente o recrudescimento e a radicalização de um processo anterior, foi até a ruptura por esgotamento desse processo e

objetivos y métodos. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo Octavo – La Iglesia entre la adaptación y la resistencia. Barcelona: Herder, 1978, p. 47.

⁹¹ KÜNG, Hans. *A igreja católica*. Tradução Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 214. Na mesma linha, MARTINA observa: “Especialmente nos últimos anos de Leão XIII, até por influência do cardeal Mazzella, jesuíta, prevaleceu na cúria uma orientação conservadora, de que foram sintoma significativo, sobretudo a resposta do Santo Ofício, de 1897, em defesa da autenticidade de alguns versículos de são João, chamados tecnicamente *comma johanneum*, hoje comumente rejeitados pela crítica bíblica; a carta de Leão XIII, de 25 de novembro de 1898 ao Ministro Geral dos Frades Menores, com um explícito aviso para evitar as opiniões novas ‘na maioria enganadoras e que têm apenas a máscara da verdade’; a encíclica de 8 de setembro de 1899 aos bispos e ao clero francês; a denúncia ao Santo Ofício (1890) das opiniões da ‘Revue Biblique’, fundada em Jerusalém por Lagrange; e a fundação da Comissão Bíblica, com um caráter ambíguo, entre tribunal e alta assembléia científica”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Volume IV – A era contemporânea. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997, p. 77-78. Ou, se quisermos uma consideração análoga de Aubert: “No decorrer dos últimos anos do pontificado, os conservadores, reunidos em torno do cardeal Mazzella, conseguiram readquirir uma certa influência sobre o papa que envelhecia, o que provocou um retraimento, exemplificado de modo especial pela condenação ao americanismo e pela atitude mais reservada com respeito à democracia cristã”. AUBERT, Roger. Três pontificados: Pio IX, Leão XIII e Pio X. In: _____.; ROGIER, L.- J.; KNOWLES, M. D. (Dir.). Op. cit., p. 9.

uma reação conservadora em relação a todas as tendências qualificadas como modernizantes no interior da Igreja, e às ideologias políticas situadas na contra mão da doutrina que defendia a união entre Estado e Igreja.⁹² Desconfiado de qualquer empenho que visasse maior colegialidade na unidade estrutural da burocracia romana, e prolongando essa desconfiança nas relações com a política, Pio X pautou grande parte de suas ações guiado por uma mentalidade antimoderna, antiprotestante e intransigente. Esforçou-se na vigilância e controle do clero e na condenação de diversos movimentos que buscavam espaços de negociação no catolicismo. Posicionou-se francamente contra os partidos confessionais, contra o progressismo de setores católicos da França republicana e os *sillonistas* de Marc Sangnier,⁹³ contra a democracia cristã, contra a *Opera dei Congressi*, contra o modernismo religioso.⁹⁴ Segundo Mattei, Pio X se destaca, através da *Pascendi*, por introduzir oficialmente o termo modernismo no vocabulário da Igreja romana ao defini-lo como um núcleo originário de erros em todos os campos da doutrina católica.⁹⁵

O modernismo religioso já era uma presença molecular dentro da Igreja pelo menos desde o último terço do século XIX, e fermentou nessa cultura dual, atenta à modernidade e aos problemas sociais, mas também defensora intransigente das prerrogativas

⁹² Em 1906, Pio X condenou a separação entre Estado e Igreja na França, através da encíclica *Vehementer Nos*, elaborando uma doutrina excessivamente pessimista face à questão. PIO X, papa. *Carta Encíclica Vehementer Nos* de 11 de fevereiro de 1906 – Sobre as Relações entre a Igreja e o Estado. Petrópolis: Vozes, 1952.

⁹³ “Por los años de 1900 un círculo de estudios fundado por Marc Sangnier, joven politécnico procedente de la burguesia de Paris, había pasado a primera página con sus animosas reuniones de discusión y congresos, aunque también con una obra de educación del pueblo, con la intención de preparar los espíritus para asumir su responsabilidad personal en una democracia. En 1905 el movimiento del “Sillon” poseía cinco fuertes filiales regionales fuera de Paris: en el Norte, en el Este, en el Limousin, en Aquitania y en Bretaña. Este movimiento, cuyos empenos abarcaban simultáneamente una sólida formación espiritual e intelectual, acompañada d actividad social, se ganaron a un cierto público en la pequeña y media burguesia de las ciudades y en los ambientes rurales del Este y de la Bretaña”. Cf. GADILLE, Jacques. La separación de la Iglesia y del Estado en Francia. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo Octavo – La Iglesia entre la adaptación y la resistencia. Barcelona: Editorial Herder, 1978, p. 711.

⁹⁴ “... desde o início, seu pontificado adquiriu ares de recuo e de ‘defesa católica’. Isso pode ser constatado de modo especial em três campos: relações com os governos, em que Pio X retornou, salvo no caso particular da Itália, à intransigência da época de Pio IX, dominado que estava pela preocupação de reivindicar para a Igreja sua liberdade plena e completa ante o poder civil, sem se preocupar com os numerosos conflitos que daí adviriam; atitude muito mais reservada do que a de Leão XIII com respeito aos democratas cristãos, chegando mesmo a condenações formais, como nos casos da *Azione Popolare* de Murri, na Itália, e do *Sillon* de Marc Sangnier, na França, severidade que acentuava, por contraste, sua condescendência ante a *Action française*; finalmente, a repressão ao modernismo...”. AUBERT, op. cit., p. 21-22.

⁹⁵ “Il termine modernismo ricorre ufficialmente la prima volta nell’enciclica *Pascendi* (1907) di Pio X per ricondurre al medesimo nucleo originário un complesso in tutti i campi della dottrina cattolica (Sacra Scrittura, teologia, filosofia, culto)”. MATTEI, Roberto de. Modernismo e antimodernismo nell’epoca di Pio X. In: BUSI, Michele; MATTEI, Roberto de; LANZA, Antonio; PELOSO, Flavio. *Don Orione negli anni del modernismo*. Milano: Editoriale Jaca Book Spa, 2002, p. 32.

conservantistas da cúria romana. Os modernistas propunham uma abertura radical do cristianismo às exigências filosóficas e históricas do mundo moderno,⁹⁶ perseverando muitos deles, como Romolo Murri na Itália, na discussão sobre o conceito tradicional de Igreja no tocante à ordem política e social, e na intervenção dos católicos na competição partidária.

Com o desenvolvimento das ciências ao longo do século XIX e o emprego mais sistemático de métodos críticos na exegese bíblica, acirrou-se a atmosfera de perturbações pela qual iriam se defrontar duas propostas antagônicas de catolicismo nos primeiros anos do século XX: a integrista, que emerge mais enfaticamente da crise, de inspiração ortodoxa, centralizadora, absolutista, hierárquica e monopolista; e a modernista, de programa variado e movediço, indeterminado nas suas posições polarizadas entre a moderação e o extremismo.

De forma atenuada na Alemanha, por conta de reformas em sua igreja católica nacional para atender determinadas contingências, mas com grande impacto social, cultural e psicológico em países como Itália e França, o modernismo religioso tem como suporte metodológico a imanência vital e a crítica histórica. Vejamos alguns de seus aspectos.

1.2.1 Imanência vital e método histórico-crítico

Como podemos resumir algumas das principais demandas intelectuais do modernismo religioso?

Dois dos princípios gerais, mas não exclusivos, do modernismo religioso são a idéia de *imanência vital* e o emprego do *método histórico-crítico* na exegese bíblica.

O método da imanência, como método de apologética religiosa, foi objeto de reflexão do filósofo católico Maurice Blondel (1861-1949) no seu *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique* de 1896, como processo que aprofunda a sua tese sobre a “filosofia da ação” (*L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*) de 1893. Esforçado em demonstrar que o divino é de alguma maneira, imanente no homem, pelo menos sob forma de necessidade, aspiração ou

⁹⁶ ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea*. Curso de História da Igreja IV. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998, p. 254.

exigência,⁹⁷ Blondel foi uma inspiração e uma influência para o modernismo religioso, embora não tenha sido um modernista.

A filosofia da ação, incorporada ao diálogo com o método da imanência e com o movimento modernista, teve um dos seus momentos de radicalização em religiosos como Lucien Laberthonière e Alfred Loisy, modernistas que propunham o imanentismo, pelo menos, sob duas formas de interpretação: 1) Deus revela-se imediatamente (sem intermediários) à consciência do homem e é o princípio metafísico dessa consciência; 2) Deus é, sobretudo, um princípio de ação, e a experiência religiosa é, sobretudo, uma experiência prática.⁹⁸

O princípio da imanência implica no questionamento do transcendental e dos critérios extrínsecos e formais para que o homem apreenda sua dimensão religiosa. Situando a origem das verdades religiosas nas necessidades vitais do homem, toma como parâmetro a valorização de uma experiência religiosa interior única e intransferível.

A consciência, necessariamente, não se externaliza na busca do sagrado, a religião é um sentimento, e o encontro com Deus acontece no íntimo do ser humano. Nesse princípio, tende a se afirmar uma descaracterização da objetividade da teologia da revelação, seja porque a luz da razão é insuficiente ou não é condição única para alcançar a Deus e nem o demonstra, seja porque o sagrado é capturado intuitiva ou afetivamente no fundo da consciência pela construção de um sentimento. A necessidade do divino é gerada por tal sentimento, diga-se, autônomo, subjetivo, de modo que uma religião-Igreja específica é dispensável, bem como o *logos* da religião é destituído em favor do *phatos*. Sendo a consciência o princípio que gera o sentimento da fé, todo homem “ascende” a Deus desobrigado de uma mediação externa:

Empujado por una cierta intuición del corazón, el ser humano se pone en contacto con la realidad divina, de cuya existencia consigue tener una certeza superior a cualquier persuasión científica. De esta forma, el ser humano se hace creyente a través de la experiencia de lo divino. Por consiguiente, toda religión tiene que

⁹⁷ IMANÊNCIA, MÉTODO DA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 540.

⁹⁸ MODERNISMO. In: Idem, p. 678-679. É importante frisar que acompanha essa radicalização, uma relativização da imanência. Autores como Loisy não desmerecem a importância da revelação. A constante da história da revelação, segundo ele, se une em três níveis: a consciência pré-reflexiva, o nível afirmativo da comunicação religiosa e o nível especulativo. Cf. HULSHOF, cit., p. 36.

considerarse verdadera, porque en toda religión puede verificarse semejante experiencia en el interior del ser humano.⁹⁹

Por contradição, a imanência é a revelação dentro do próprio homem. Uma vez que a última não pode tornar-se crível por manifestação externa, a resolução de uma realidade religiosa opera-se, assim, por disposição subjetiva no nível da consciência. Esse prescindir dos princípios racionais de demonstração infere que a revelação e a consciência, ambas intrínsecas ao homem, devem sujeitar a autoridade de qualquer Igreja. Nesse sentido, nem mesmo a Igreja católica, embora sendo a mais viva, é excetuada, pois é ela também um processo de imanência vital na consciência de Cristo.

Vital, da mesma forma para os modernistas, é a evolução que deve incidir sobre a crítica textual, por onde se configura um outro princípio fundamental do modernismo religioso que é a apropriação do método histórico-crítico na exegese bíblica. A crítica histórica estabelece a relação entre a asserção do narrador, operação subjetiva e imaginativa, e aquilo que se vê representado na realidade externa.

O método histórico-crítico ou a crítica histórica na interpretação da escritura não era um fato novo para a Igreja de fins do século XIX e início do XX. Muito menos era algo imune de condenações ou conflitos intelectuais. Christian Hartlich lembra as opiniões de Abraham Schultetus em 1618 reivindicando a utilização de disciplinas não teológicas e a leitura de autores profanos para uma compreensão maior da Sagrada Escritura.¹⁰⁰

Algumas décadas mais tarde, apareceram Richard Simon e Pierre Bayle:

Em 1677 apareceu em Paris a *Histoire critique du vieux Testament* do oratoriano Richard Simon. O capítulo V tem o seguinte título: Moyses ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués [*Moisés não pode ser autor de todos os livros que lhe são atribuídos*]. Esta tese histórico-crítica, já defendida, aliás, por Spinoza foi fatal para o autor e sua obra. Por pressão de Bossuet, Simon foi expulso da Congregação dos Oratorianos que destruiu a edição parisiense. (...) Pouco tempo depois da *Histoire critique du Vieux Testament*, apareceu o *Dictionnaire historique et critique* do protestante Pierre Bayle. O princípio de *omnibus dubitandum* é aplicado nos assuntos históricos. Somente submetendo à dúvida metódica todos os fatos sobre os quais nos informam documentos do passado, é que pode emergir a verdade histórica.¹⁰¹

⁹⁹ GUASCO, Maurílio. *El Modernismo*: Los hechos, las ideas, los personajes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 165.

¹⁰⁰ HARTLICH, Christian. Estará superado o método histórico-crítico? In: *Concilium*/158 – 1980/8. Ecumenismo, p. 6.

¹⁰¹ Idem, p. 6-7. Grifos nossos.

A indagação central, então, em algumas manifestações dos séculos XVII e XVIII, e retomada pelos modernistas católicos em chave contemporânea é, em que medida, muitas narrações bíblicas podem ser tomadas como verdades históricas, e até que ponto o método histórico-crítico contribui para lançar luz sobre essa narrativa, surgindo assim como uma alternativa aos métodos empregados pela escolástica?

Uma das formas de apreendermos as injunções do método histórico-crítico na exegese é por um dos seus contrapontos imediatos: o decreto da Santa Sé *Lamentabili sane exitu* de 3 de julho de 1907. Nele, foram condenadas sessenta e cinco proposições modernistas que se achavam fora da tutela eclesiástica, e, por conseguinte, reivindicavam uma liberdade de análise exterior à esfera da teologia dogmática.

Entre os motivos que elucidam a promulgação do *Lamentabili* está a referência ao tempo. A “nossa idade”, diz a Introdução, foi demais atraída pelas novidades que se precipitam em erros gravíssimos, e, tanto mais perniciosos quando aludem às “ciências sagradas”.¹⁰² Aqui, fica mais legítima a tese de Balandier quanto à tensão entre os tempos sociais múltiplos. Só que neste caso, vivencia-se a experiência no âmbito interno da instituição Igreja romana. Ao mesmo tempo, tal representação não deixa de estar relacionada com as caracterizações do moderno, uma vez que a referência do Decreto à “nossa idade” contempla o tempo sócio histórico vivido, o mundo social encarnado pelo dilema de suas transformações.

O esforço dos modernistas católicos para submeter os dogmas na história e na evolução, como que seduzidos também eles pelas novidades, era percebido como clara e grave transgressão dos limites hierárquicos:

E é para lamentar profundamente que também entre os católicos se encontrem não poucos escritores que, ultrapassando os limites demarcados pelos santos Padres e pela própria Santa Igreja, a pretexto de mais elevados conhecimentos e em nome de considerações históricas, procuram esse progresso dos dogmas, que, na realidade, não é senão sua corruptela.¹⁰³

O *Lamentabili* dividia suas condenações e proscricções em: 1) Autoridade das decisões doutrinárias da Igreja (proposições I a VIII); 2) Nova teoria sobre a Escritura

¹⁰² “Com êxito verdadeiramente lamentável, a nossa idade desmandando-se no indagar as razões supremas das coisas, vai não raras vezes atrás de novidades por tal forma, que deixa de parte o que é como herança do gênero humano, para se precipitar em erros gravíssimos. Erros esses, que serão muito mais perniciosos, quando se trata das ciências sagradas, ou da interpretação da Sagrada Escritura, ou dos principais mistérios da fé”. Decreto *Lamentabili*, cit., p. 63.

¹⁰³ Idem.

Sagrada (proposições IX a XIX); 3) Filosofia religiosa da nova escola (proposições XXIII e XXIV); ¹⁰⁴ 4) Cristologia de Loisy (proposições XXVII a XXXVIII); 5) Origens do Sacramento (proposições XXXIX a LI); 6) Evolucionismo absoluto e ilimitado (proposições LVII, LXIX a LXV).

Embora apresentemos o quadro completo das proposições condenadas pelo *Lamentabili* no Anexo I, é importante destacar, segundo um critério absolutamente pessoal, algumas proposições condenadas que possivelmente ainda hoje deixam em estado de perplexidade os muitos integristas que habitam a geografia católica.

As definições dogmáticas são subestimadas em face da história e da necessidade de atualização constante da exegese, de vez que a fé proposta pela Igreja está em contradição com o processo histórico, e os dogmas católicos não podem harmonizar-se com as verdadeiras origens da religião cristã (proposição III). O método histórico crítico recusa o “revelacionismo” como instrumento de análise da escritura, submetendo, reiteradamente, o sagrado à história, e no seu ofício, o exegeta, se quiser aplicar-se com proveito aos estudos bíblicos, deve antes de tudo abstrair de qualquer opinião preconcebida sobre a origem sobrenatural da Escritura Sagrada e interpretá-la do mesmo modo que os outros documentos meramente humanos (proposição XII).

As proposições XIII, XIV e XV sintetizam a “heresia” modernista no tocante ao papel de Cristo como portador ou autor da mensagem evangélica original, destituindo-o dessa condição, e atribuindo aos evangelistas e aos cristãos de gerações seguintes essa mediação artificial, proveitosa aos leitores, e por onde se impõem sucessivas adições ao texto. Senão vejamos: foram os próprios evangelistas e os cristãos da segunda e terceira geração, que artificiosamente elaboraram as parábolas evangélicas e assim deram a razão do pouco fruto da pregação de Cristo entre os judeus (proposição XIII); em diversas narrações, os Evangelistas referiram não tanto o que era verdade, quanto o que, embora falso, julgaram ser mais proveitoso a seus leitores (proposição XIV); os evangelhos sofreram contínuas adições e correções até que fosse estabelecido e constituído o cânon; portanto, da doutrina cristã subsiste neles senão um vestígio vago e incerto (proposição XV).

¹⁰⁴ No âmbito da filosofia da imanência, o *Lamentabili* condenava o modernismo nesse item dedicado à “Filosofia religiosa da nova escola” em suas proposições XX, XXI, XXII, XXV e XXVI, ou no campo do “Evolucionismo absoluto e ilimitado”, proposição LVIII.

Em vista da ausência de originalidade, o crítico [moderno] não delega a Cristo uma ciência inteiramente ilimitada senão na hipótese que se não pode conceber historicamente e que repugna ao senso moral, isto é, de ter Cristo possuído como homem a ciência de Deus e, no entanto, não ter querido comunicar a seus discípulos e à posteridade o conhecimento de tantas coisas (proposição XXXIV).

A Igreja deve estar historicamente desperta para que dela surja uma nova teoria calcada num *continuum* adaptado à evolução. Desse modo, a “*constituição orgânica da Igreja não é imutável: a sociedade cristã assim como a sociedade humana está sujeita à perpétua evolução*” (proposição LIII). Infere-se daí, que a inflexibilidade doutrinária e a obsessão pela imutabilidade dogmática não permitem à instituição conciliar com o progresso moderno, achando-se ela incapaz de defender eficazmente a moral evangélica (proposição LXIII).

1.2.2 O modernismo em alguns países europeus

É necessário agora, retomarmos com mais profundidade as rápidas observações tecidas sobre a irradiação do modernismo religioso em alguns países europeus, sem reivindicar a qualquer um deles, predominância intelectual ou geográfica sobre o movimento. Nessa perspectiva, articulamos tais questões com a reação integrista que se seguiu à condenação do modernismo e que foi desenvolvida a partir de alguns núcleos do catolicismo, terminando por apontar também algumas formas de recepção do modernismo entre os católicos integristas brasileiros.

O movimento reformista na Alemanha foi atenuado em princípio, como dissemos, tendo em vista a necessidade de os católicos alemães oferecerem respostas a *Kulturkampf* [luta cultural]. No entanto, houve um nítido proveito dessa situação por conta de algumas iniciativas singulares. As reformas alemãs se desenvolveram bem anteriormente, em uma atmosfera, segundo Poulat, de liberalismo universitário.¹⁰⁵ Os reformistas alemães estavam agrupados sob diversas lideranças.¹⁰⁶ De acentuado caráter anti-romano, a fundação da

¹⁰⁵ POULAT, Émile. Panorama internazionale della crisi modernista. In: ROSSINI, Giuseppe. (Dir.). *Modernismo, fascismo, comunismo*. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900. Bologna: Società editrice il Mulino, 1972, p. 10.

¹⁰⁶ Segundo Aubert, as tendências reformistas na Igreja católica alemã, também designadas como “catolicismo da atualidade” ou “catolicismo crítico”, foram propostas e desenvolvidas por protagonistas liberais que queriam associar o cristianismo com o ideal das ciências naturais, ou, pelo menos, aspiravam a ver restringidas as travas autoritárias na investigação teológica; por teólogos e filósofos que perseguiram um diálogo com os movimentos de idéias modernas e desaprovavam a pressão que Roma exercia em favor da

“Sociedade de Kraus” em 1904, inspirada nas idéias de Franz Xavier Kraus (1840-1901) teve como diretriz o progresso da religião e da cultura. Herman Schell, Josef Muller, Albert Ehrhard, Karl Muth foram continuadores da tradição de Kraus, onde, além do trabalho de exegese e pesquisa paciente, utilizaram-se de muitas publicações para divulgar seus trabalhos e sensibilizar a audiência intelectual católica.¹⁰⁷

Sob esse último aspecto, é particularmente interessante o evento narrado por Victor Farias, em seu notável trabalho sobre o filósofo Martin Heidegger.¹⁰⁸ Em setembro de 1909, período auge da crise modernista, na pequena localidade de Hausen im Tal, o ainda jovem estudante de teologia Heidegger foi responsável por um discurso em homenagem a Johann Ulrich Megerle ou, simplesmente, Abraham a Sancta Clara, monge agostiniano que teria sido o mais importante pregador e prosélito católico da Alemanha barroca, e famoso prosador.¹⁰⁹ Para além das palavras de exortação ao papel desempenhado pelo monge Sancta Clara no catolicismo alemão, o núcleo do discurso de Heidegger foi a *Literaturstreit* [polêmica da literatura]. O jornal católico *Heuberger Volksblatt*, ligado ao Zentrum e fonte capturada por Victor Farias, informava que Heidegger expôs as disputas entre as revistas *Hochland* e *Gral*, demonstrando que a revista fundada por Muth “*se aventura cada vez mais profundamente nas águas do modernismo com suas críticas exageradas aos escritores católicos*”. Heidegger ainda teria recomendado com insistência aos estudantes que o escutavam, “*que assinassem a Gral e se tornassem membros da organização política que publica esta revista*”.¹¹⁰

Victor Farias conclui:

neoescolástica; por historiadores que eram sensíveis ao aspecto evolutivo das coisas; por adversários do regime centralista da Igreja; por seculares comprometidos com uma maior autonomia na vida da Igreja; pelos patriotas que estavam orgulhosos da crescente potência mundial do novo império alemão, e queriam que a Igreja voltasse a integrar a rica vida cultural alemã. AUBERT, Roger. La crisis modernista. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). Op. cit., p. 590-591.

¹⁰⁷ Exemplos dessas publicações são o periódico *Allgemeine Zeitung* de Kraus, o *Renaissance* de Müller, a *Hochland* de Muth. AUBERT, idem, p. 593-597.

¹⁰⁸ FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo*. Moral e Política. Tradução Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹⁰⁹ “Notável na sátira, crítico ferino dos costumes, Abraham a Sancta Clara, ao se tornar pregador da corte imperial austríaca, exerce uma influência considerável e religiosa da época, particularmente no sul da Alemanha. Escritor muito prolífico (mais de vinte volumes lhe são atribuídos), dotado de muita energia e vitalidade, próximo ao fanatismo em seu estilo tanto falado como escrito Abraham a Sancta Clara exerceu influência determinante na arte da oratória católica da Áustria e do sul da Alemanha. Em 1680, tornou-se superior de seu mosteiro e, em 1690, provincial da ordem agostiniana”. FARIAS, idem, p. 53-54.

¹¹⁰ Idem, p. 67.

A polêmica que Heidegger havia colocado como tema central de sua intervenção não era senão a *Literaturstreit*, que à época agitava muito os católicos alemães, opondo, basicamente, os setores ultraconservadores e integristas, dirigidos pelo ideólogo vienense Richard Von Kralik, aos modernistas, reunidos em torno de Karl Muth. Suas respectivas revistas *Der Gral* e *Hochland*, sustentavam posições explicitamente opostas quanto à atitude que os católicos alemães deviam tomar em relação à cultura moderna e aos problemas por ela colocados à Igreja e ao dogma.¹¹¹

Por outra parte, na Itália, o modernismo esteve ancorado na diversidade de tendências. Enraizado numa longa tradição de liberalismo político, e mesmo, motivado pela ânsia de ver-se emancipado da tão próxima tutela eclesiástica, o movimento italiano foi rico em três expressões.¹¹²

A primeira exibia a preocupação com uma ação cristã-política sistemática para que esta penetrasse na vida do povo italiano; expressão que daria ao longo dos anos extrema vitalidade à democracia cristã. Essa tendência teve em Romolo Murri seu principal representante. Murri (1870-1944) foi um defensor da conciliação entre os valores do catolicismo e de uma democracia secularizada cristã, além de esboçar uma síntese entre o tomismo e o materialismo histórico de Antonio Labriola (1843-1904), filósofo marxista que teve significativa influência teórica para Gramsci e Palmiro Togliatti. Parlamentar radical, espírito inquieto, Murri foi simpatizante, durante certo tempo, e como alguns outros

¹¹¹ Ainda segundo Farias, como principal figura do catolicismo integrista alemão e austríaco à época, Richard Von Kralik tinha como centro de suas ações a cidade de Viena. Seus partidários fundaram uma organização militante, a *Gralbund* [União do Graal], da qual o jovem Heidegger se tornou membro, e onde parece ter exercido funções importantes. Ibid., p. 67-68. Interpretação análoga é proporcionada pelo estudo de Richard Wolin, associando, da mesma forma, o pensamento de Heidegger à época, ao antimodernismo católico. Wolin, tomando como referência um dos biógrafos de Heidegger, Hugo Ott, vê no pensamento heideggeriano antes de sua ruptura com o catolicismo, um “*arraigamiento en el cerrado sistema de la visión católica del mundo desde una perspectiva antimoderna integral*”. Cf. WOLIN, Richard. *Los Hijos de Heidegger*: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Traducción de María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003. Especialmente, p. 291-307. Duas biografias de Heidegger mencionam, primeiro, sua aderência inicial ao catolicismo, e pouco antes do início dos anos 1920 seu rompimento com o “sistema do catolicismo”. OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*. Tradução Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

¹¹² Na Itália, o modernismo se defronta com um componente peculiar ao mesmo tempo cultural e geográfico em “virtude da presença, no território italiano, do pontífice e dos órgãos do Governo da Igreja Católica, e da adesão, a nível de batismo, da grande maioria da população à mesma crença, a católica precisamente”. BROBLIO, Francesco Margiotta. Estado e confissões religiosas. In: BOBBIO, Norberto et. al. *Dicionário de Política* – Vol. 1 (A-J). 4. ed. Tradução Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Caçais e Renzo Dini. Brasília: UnB, 1998, p. 420.

modernistas, do fascismo italiano,¹¹³ materializando, de certa forma, a angústia que encampava os paradoxos do modernismo.

A segunda abordagem do modernismo italiano encontrou em Ernesto Buonaiuti (1881-1946) e Salvatore Minocchi (1869-1943) suas expressões mais atuantes. Essa corrente desejava um aprofundamento da cultura religiosa do católico médio na Itália, consciente que estava dessa deficiência na fé católica entre os italianos. Revelou-se, assim, segundo Aubert, a par das divergências de métodos e orientação, a comum preocupação apostólica.¹¹⁴ Considerado por Mattei e Aubert como o maior nome do modernismo italiano, Buonaiuti foi o principal autor de um libelo contra a *Pascendi*, no qual reafirmava a soberania das teses modernistas: o *Programma dei modernisti*, publicado em Roma no mês de outubro de 1907 ainda sob anonimato. Assim se coloca Maurílio Guasco a respeito do *Programma*, expondo a voz dos seus autores:

El Programa contenía ante todo una declaración de fidelidad a la Iglesia, en cuyo seno querían permanecer y actuar los modernistas, aunque con espíritu de colaboración y no de sumisión hipócrita y adhesión inconsciente. Los autores declaraban: “Creemos que generamos un gran beneficio a la Iglesia rompiendo la triste cadena de abusos y renunciando y planteando con humildad, pero con energía, nuestras posiciones, condenadas porque son poco conocidas por la autoridad que nos gobierna”.¹¹⁵

Ernesto Buonaiuti foi afastado da cátedra que exercia por sua recusa em prestar o juramento de fidelidade ao fascismo, e, em 1926, foi excomungado, morrendo duas décadas mais tarde sem uma reconciliação com a Igreja.¹¹⁶

A terceira forma de expressão manifestada no modernismo católico italiano se deve aos reformistas lombardos, herdeiros do catolicismo liberal do período do *Risorgimento*. Constituído em sua maioria por católicos leigos, esse grupo teve como protagonista o escritor Antonio Fogazzaro, que obteve grande aceitação pública com seu romance de 1905, *Il Santo*, condenado ao *Index* em abril de 1906.¹¹⁷ Outra parte desse grupo ficou

¹¹³ MATTEI, op. cit., p. 39-40.

¹¹⁴ AUBERT, A crise modernista. Op. cit., p. 190.

¹¹⁵ GUASCO, *El modernismo*, op. cit., p. 173.

¹¹⁶ MARTINA, *História da Igreja IV*, op. cit., p. 89.

¹¹⁷ O “herói” do romance *Il Santo* é o leigo Benedito Maironi, apóstolo da reforma da Igreja, que depois de muitas peripécias e ações taumatúrgicas nas aldeias vizinhas a Roma, consegue chegar ao papa e lhe propor mudanças no cristianismo oficial, baseadas no espírito da caridade e na denúncia do “espírito do mal” intransigente que invade e governa a igreja. Em contrapartida, os intransigentes, ciosos de seu papel de guardiões da ortodoxia e avessos a qualquer reforma conseguem obter uma ordem de expulsão contra Benedito, que morre antes de vê-la concretizada.

reunida em torno da revista *Il Rinnovamento*, que almejava, tanto quanto possível, integrar ao patrimônio católico os valores da cultura leiga, com um debate sobre a liberdade científica e o papel do laicato no interior da Igreja.¹¹⁸

Na França, as iniciativas de renovação na pesquisa eclesiástica receberam impulso com a lei de 1875 que estabelecia a liberdade de ensino superior. A partir dela, foram criados cinco institutos católicos tendo como diretores ou professores, religiosos profundamente comprometidos com a formulação das teses modernistas mais contundentes. Aqui, faremos breve menção somente ao itinerário do sacerdote Alfred Loisy (1857-1940).

Não há dúvidas sobre o papel central que desempenhou não somente para o modernismo católico francês, mas para todo o movimento, a complexa figura do sacerdote Loisy. Investigador crítico, polemista tenaz, escritor talentoso e pouco afeito à disciplina eclesiástica, Loisy foi destituído de seus encargos docentes no Instituto Católico de Paris já em 1893, pela apropriação de métodos nada conservadores e desautorizados pela hierarquia eclesiástica. Por contraste, na refutação das conferências do historiador liberal protestante Adolf Harnack, reunidas em *Das Wesen des Christentums*,¹¹⁹ Loisy acabou por detonar uma implosão na base epistemológica da filosofia oficial romana: o tomismo.¹²⁰

Dois dos seus trabalhos, *L'Evangile et l'Eglise* (1902), e *Autour d'un petit livre* (1903), demonstravam a preocupação em explicar historicamente o desenvolvimento do cristianismo, a partir da consideração de que ele é construído por uma experiência essencialmente prática e penetrada culturalmente de tempo e história. Se Loisy acompanhava Harnack no argumento de desacordo entre os conteúdos evangélicos e as diferentes formas que havia assumido a historicidade cristã, afastava-se do protestante ao afirmar que este desacordo não era uma *desfiguração* da originalidade evangélica. Muito ao contrário, segundo Loisy, “*la evolución del catolicismo en el triple aspecto de institución, de dogma y de culto, mostraba, en ininterrumpida conexión con el mensaje auténtico de Jesús, la figura de Cristo tal como se podía reconstruir sobre bases históricas*”.¹²¹ Ou

¹¹⁸ AUBERT, A crise modernista, op. cit., p. 191.

¹¹⁹ *Das Wesen des Christentums* [A essência do Cristianismo] (1900) de Harnack era uma apologia histórica do protestantismo liberal.

¹²⁰ “... continuamente escarnecem e desprezam a filosofia e a teologia escolástica. Quer o façam por ignorância, quer por temor, quer mais provavelmente por um e outra, o certo é que a mania da novidade neles se acha aliada com o ódio à escolástica; e não há sinal mais manifesto do que começa alguém a volver-se para o modernismo, do que começar a aborrecer a escolástica”. *PASCENDI*, 42. Cit., p. 48.

¹²¹ AUBERT, La crisis modernista, op. cit., p. 606.

seja, a base teórica de Loisy previa não somente a adaptação da missão de Jesus ao concreto histórico, mas, sobretudo, pleiteava a evolução dos dogmas de acordo com as novas possibilidades da pesquisa e os conhecimentos futuros.

Em *Autour d'un petit livre* finalmente Loisy arremetia contra a tutela eclesiástica a sua reivindicação por liberdade de pensamento e pesquisa sobre a doutrina, o dogma, e a história. Segundo Aubert:

El objetivo principal de este escrito era para él librar a los historiadores católicos de una tutela que él calificaba de anacrónica y recalaba insistentemente la independencia de la crítica bíblica con respecto a la doctrina teológica. Pero ni siquiera se contentó con esto, sino que afirmó con mayor claridad aún que, contrariamente a las pretensiones de la apologética clásica, la divinidad de Cristo se sustrae a la historia, e igualmente su resurrección, su concepción por la Virgen o cualquier otra intervención personal de Dios en la marcha de los asuntos humanos.¹²²

Também merece destaque o teólogo irlandês George Tyrrell (1861-1909). Nascido e educado no calvinismo, Tyrrell, aos dezoito anos converteu-se ao catolicismo e ingressou na Companhia de Jesus, sendo, porém, expulso em 1906.¹²³ Tyrrell deslocou para o catolicismo a influência das leituras dos teólogos liberais ingleses do século XIX, sem falar da inspiração da filosofia neokantiana.¹²⁴ Advogava que a teologia não concentra a verdade e funciona de modo alienante, quando sobreposta a qualquer reflexão crítica que a depare com a compreensão de outra verdade: a verdade revelada.¹²⁵ Utilizando alguns pseudônimos (E. Engels, Hilaire Bourdon) para publicar seus livros e expressar suas idéias, fugindo assim, o quanto podia da censura eclesiástica,¹²⁶ Tyrrell gradativamente questionou a autoridade despótica do núcleo romano, duvidando da instituição Igreja como detentora oficial da verdade teológica. A única missão da Igreja, dizia ele, era “*la de*

¹²² Idem, p. 608.

¹²³ MARTINA, *História da Igreja IV*, op. cit., 85. Além de Tyrrell, teve papel proeminente no movimento modernista, e particularmente, no catolicismo inglês na época da crise, o barão Friedrich Von Hügel, filho de diplomata austríaco, chamado de “o bispo leigo dos modernistas”. Devido à facilidade de contatos e pelo domínio de muitos idiomas, Von Hügel serviu de ponte entre os modernistas de diversos países, sem deixar de ser um intelectual católico brilhante.

¹²⁴ AUBERT, A crise modernista, cit., p. 188.

¹²⁵ HULSHOF, A crise do modernismo, op. cit., p. 39.

¹²⁶ “Às vezes um mesmo escritor se serve de diversos nomes, para enganar os incautos, simulando grande número de autores”. *PASCENDI*, 43. Cit., p. 50.

traducir en fórmulas siempre providenciales las inspiraciones que la vida divina causa en los corazones de sus miembros".¹²⁷

1.2.3 Condenação do modernismo e reação integrista

O modernismo foi condenado pela encíclica *Pascendi* em 1907. Esse documento da Igreja pode ser considerado o paradigma antimoderno do catolicismo no século XX e sua repercussão continuamente tem levantado questões nas consciências do presente. Particularmente, tanto algumas micro-organizações integristas no Brasil, como TFP, Montfort, Lepanto utilizando seus canais de divulgação fazem menção honrosa das principais referências antimodernistas contidas na trilogia integrista de Pio X,¹²⁸ como, de modo mais abrangente, após o Concílio Vaticano II, integristas como Marcel Lefebvre continuaram refutando as teses modernistas que persistiram ao tempo, e acusando o Vaticano II de transigir com o liberalismo moderno e com a apostasia.¹²⁹

Ao condenar o modernismo, a *Pascendi* expunha, refutava, proscovia os traços essenciais presentes nas idéias modernistas, ou como ficou conhecido, o modernismo era o *rendez-vous* de todas as heresias. O agnosticismo, o naturalismo, o pragmatismo, o evolucionismo presentes no pensamento modernista representavam um salto para o ateísmo e para a desagregação do catolicismo. Na versão da *Pascendi*, os modernistas costumavam “*apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como que separadas umas das outras, a fim de serem lidos por duvidosos e incertos*”,¹³⁰ daí advindo a necessidade de a própria encíclica organizar os nexos doutrinários entre os teóricos modernistas: o filósofo, o crente, o teólogo, o historiador, o crítico, o apologista e o reformador.

Embora reconhecesse que os fautores do erro não se achavam fora da Igreja, entre os “inimigos declarados”,¹³¹ a encíclica alertava para a completa quebra de hierarquia na reivindicação modernista quanto às relações da Igreja com a sociedade. Ora, para uma

¹²⁷ AUBERT, La crisis modernista, cit. , p. 623-624.

¹²⁸ A trilogia integrista de Pio X é composta pelo Decreto *Lamentabili*, pela encíclica *Pascendi* e pelo Juramento antimodernista.

¹²⁹ Ver, de modo especial: LEFEBVRE, Marcel, Mons. *Do Liberalismo à Apostasia: A Tragédia Conciliar*. Tradução Ildelfonso Albano Filho. Rio de Janeiro: Permanência, 1991.

¹³⁰ PASCENDI, cit., Parágrafo 4, p. 5.

¹³¹ “E o que exige que sem demora falemos, é antes de tudo que os fautores do erro já não devem ser procurados entre os inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e reear, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos”. PASCENDI, cit., Parágrafo 2, p. 4.

reforma pleiteada no modelo modernista, cabia à Igreja uma submissão ao espírito do tempo, que não somente a rebaixaria; sobretudo, a obrigaria prestar honras às leis mundanas:

Acresce ainda que não é só dentro do seu recinto que a Igreja tem com quem entender-se amigavelmente; mas também fora. Não se acha ela só no mundo a ocupá-lo; ocupam-no também outras sociedades, com as quais não pode deixar de tratar ou de relacionar-se. (...) Deve, portanto, a Igreja separar-se do Estado, e assim também o católico do cidadão. E é por este motivo que o católico, não se importando com a autoridade, com os desejos, com os conselhos e com as ordens da Igreja, e até mesmo desprezando as suas repreensões, tem direito e dever de fazer o que julgar mais oportuno ao bem da pátria. Querer, sob qualquer pretexto, impor ao cidadão uma norma de proceder, é por parte do poder eclesiástico verdadeiro abuso, que se deve repelir com toda a energia.¹³²

A guisa de conclusão, a encíclica recomendava uma série de procedimentos ou “remédios” para contenção da avalanche modernista. Na teologia, atenção para o cumprimento estrito dos métodos escolásticos, sem nenhum desvio da doutrina de Tomás de Aquino; aplicação diligente nos estudos das “coisas profanas”, porém, sem prejuízo dos estudos sacros; atenção na escolha de professores tanto de seminários quanto de Universidades católicas, pois todo “*aquele que tiver tendências modernistas, seja ele quem for, deve ser afastado quer dos cargos quer do magistério*”; vigilância e severidade na escolha daqueles admitidos ao Sacerdócio, pois as novidades deveriam estar longe do clero; os bispos deviam providenciar para que os livros dos modernistas já publicados não fossem lidos, e as novas publicações fossem proibidas; designação de censores para todo e qualquer manuscrito, com o respectivo parecer por escrito: “*Se for favorável, o Bispo permitirá a impressão com a palavra **Imprimatur***¹³³ *que deverá ser precedida de **Nihil obstat** e do nome do Censor*”; proibição aos sacerdotes seculares tomarem a direção de jornais ou periódicos, sem prévia autorização do Ordinário; salvo raríssimas exceções, proibição de congressos de sacerdotes; instituição de um conselho em cada diocese com a incumbência de ver se e de que modo os novos erros se dilatam; obrigação de passado um ano da encíclica e em seguida depois de cada triênio, com exposição diligente e

¹³² PASCENDI, cit., Parágrafo 24, p. 25-26.

¹³³ O *Imprimatur* é uma permissão de impressão apenas formal. Significa que tal permissão, necessariamente, não indica o endosso da igreja ao conteúdo de um texto. A igreja declara tão somente que no conteúdo desse texto não há nada contra a doutrina católica.

juramentada, os Bispos informarem à Santa Sé a respeito do cumprimento das prescrições, estendendo-se tais determinações aos Superiores das Ordens Religiosas.¹³⁴

Alguns significativos exemplos são apresentados neste trabalho sobre a difusão da *Pascendi* quanto às determinações que envolviam, em especial, as Ordens Religiosas, no sentido de enviarem relatórios diligentes à Santa Sé com respeito à atuação de religiosos regulares, seja como professores, missionários ou *zelanti* da sã doutrina.¹³⁵

A divulgação da *Pascendi*, e, por conseguinte, seu incentivo à vigilância, ao zelo pela ortodoxia e à destruição do modernismo dentro da Igreja foi complementada pelo *Motu Proprio* “*Sacrorum antistitum*” de 1 de setembro de 1910, ou, Juramento antimodernista, obrigando a todos aqueles que abraçavam o sacerdócio e a docência a aceitarem todas as coisas que fossem definidas, afirmadas e declaradas pelo “*magistério inerrante de la Iglesia, principalmente aquellos puntos de doctrina que directamente se oponen a los errores de la época presente*”.¹³⁶ Esse conjunto de ações propiciou a criação de núcleos integristas no interior do catolicismo romano que postulavam uma prática excludente e de denúncia de todos quantos propugnavam pelas idéias modernistas. Uma das principais “organizações” integristas foi o Sodalício São Pio V, ou *La Sapinière*, liderado por Monsenhor Umberto Benigni, e amplamente estudado por Émile Poulat.¹³⁷

A *Sapinière*, fundado em 1909 por Benigni, em que pese sua fachada pública por conta de periódicos como *La Correspondance de Rome*, possuía sua face oculta pela criação de uma rede de distintos correspondentes do meio católico que forneciam, por meio de pseudônimos, informações codificadas ao centro romano.¹³⁸

As ações da *Sapinière*, embora de alcance limitado, se não contaram com a aberta concordância de Pio X, pelo menos, tiveram no seu silêncio em relação às perseguições e calúnias um substancial apoio. Desmontada em 1921, a *Sapinière* foi, na opinião de Fouilloux, “*a primeira figura histórica do integrismo, a única a ser reconhecida como tal:*

¹³⁴ PASCENDI, cit., Parágrafos 45-58, p. 51-61.

¹³⁵ Consultar ANEXOS n. II, III e IV.

¹³⁶ MOTU PROPRIO “*Sacrorum antistitum*”. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion, Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 1999, p. 898-901. O juramento antimodernista foi suspenso somente em 1967 no pontificado de Paulo VI.

¹³⁷ POULAT, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la “Sapinière”* (1909-1921). Paris: Casterman, 1969.

¹³⁸ FOUILLOUX, Étienne. Integrismo católico e direitos humanos. In: ACAT, op. cit., p. 19.

um grupo de pressão que, com ou sem cumplicidade oficial, arroga-se o direito de defender por todos os meios o intransigentismo ameaçado pelo modernismo".¹³⁹

"*Nous sommes catholiques romains intégraux*",¹⁴⁰ escrevera Benigni em 1913, época em que as condenações e excomunhões haviam afastado muitos dos recalcitrantes modernistas da Igreja. Alguns como Tyrrell e Fogazzaro, já estavam mortos, e obras históricas e teológicas, além de periódicos e outros tipos de publicações haviam sido indexados pela volúpia condenatória do Santo Ofício.¹⁴¹

Nesse sentido, é pouco procedente a afirmação de Madiran atribuindo ao modernismo o caráter de "sociedade secreta" instalada no interior da Igreja, uma vez que seus fautores estavam amplamente "fichados" e reconhecidos.¹⁴² O pretenso matiz conspiratório dentro do movimento é possível decorrer mais da leitura apologética que Madiran opera dos integristas e da figura de Pio X como combatente em favor da ortodoxia, do que das inexatidões, lacunas ou de uma suposta falta de objetividade em favor da polêmica que o autor alega encontrar nos estudos sobre o integrismo.¹⁴³ Efetivamente, uma série de documentos secretos referentes à *Sapinière* teria sido descoberta pelo exército alemão quando da ocupação da Bélgica no período 1914-1915, na primeira guerra mundial:

Establishing a network of like-minded Catholic periodicals and journals, together with a sophisticated and encoded system of internal correspondance, Benigni sought to encourage denunciations in order to preserve the church's control over its

¹³⁹ Idem, p. 20.

¹⁴⁰ "Ainsi firent en mettant l'accent sur le caractère romain de leur engagement, les tenants de ce qu'on devait, un peu plus tard, appeler l'intégrisme: 'Nous sommes catholiques romains intégraux', écrivait, en 1913, Mgr Benigni, fondateur du Sodalitium Pianum dont il sera parle plus loin". LEDRE, Charles. INTÉGRISME. In: JACQUEMET, G. (Dir.). *CATHOLICISME* – Hier, Aujourd'hui, Demain. Tome Cinquième. Paris: Letouzey et Ané, 1961, p. 1823.

¹⁴¹ Alfred Loisy foi um dos primeiros a ser excomungado. Entre 1910 e 1914, a história da Igreja esteve plena de "necrologias", no dizer de Maurílio Guasco: "el dominico Lagrange (...) tuvo que dejar la escuela de Jerusalén, mientras su *Revue biblique* corría el riesgo de ser suprimida; los *Annales de philosophie chrétienne* fueron incluidos en el *Índice*, mientras Laberthonnière, después de una nova condena en 1913, tenía que dejar toda actividad editorial; Bremond, a su vez, fue condenado por el *Índice* (...) En 1912, también Duchesne, historiador acostumbrado a un lenguaje poco eclesiástico, aunque de comprobada ortodoxia, fue a su vez condenado. La incorporación al *Índice* de su *Histoire ancienne de l'Eglise* causó gran assombro en todo el mundo científico. (...) Por tanto, nadie se sorprendió cuando en la lista de los autores incluidos en el *Índice* volvieron a aparecer personajes ya sospechosos: Murri en 1909, Buonaiuti en 1910, Fogazzaro en 1910. Turmel era reincidente, ya que todos los años recibía alguna condena y entre 1909 y 1910 le fueron condenados hasta ocho volúmenes". Cf. GUASCO, *El Modernismo*, cit., p. 195.

¹⁴² "Jusqu'à sa mort, saint Pie X a combattu avec energie terrible cette société secrete installée à l'intérieur de l'Eglise". Cf. MADIRAN, *L'intégrisme*, cit., p. 252.

¹⁴³ "Les études, souvent incidentes, qui existent sur ce point d'histoire comportent diverses inexactitudes et lacunes qui n'étaient pas toutes inevitables; il leur arrive assez généralement d'être plus polemiques qu'objectives; elles ignorent certains documents accessibles; dès documents qu'elles allèguent, elles tirent autre chose que leur contenu réel, et quelquefois le contraire". Idem, p. 9.

members thought and expressions. The German army, upon its invasion and occupation of Belgium in 1914-15, discovered a cache of documents detailing the history and operations of this effective secret organization.¹⁴⁴

Por fim, outro ponto central muito evocado está na influência exercida pela teologia protestante e pelo kantismo sobre o modernismo católico. Fonte preciosa que nos auxilia a esclarecer as conexões é um texto de 1910 produzido no calor dos acontecimentos por Isidro Gomá, futuro primaz da Espanha. Seu “*Tradición y Crítica en exégesis: orientaciones de la apologética bíblica moderna*”,¹⁴⁵ deriva de uma comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Apologética realizado em Vich, Espanha, em setembro daquele ano, e é uma obra claramente inspirada na ortodoxia integrista, afinada com as diretrizes da *Pascendi* no que se refere à realização de congressos que estão dentro das “raríssimas exceções”.

Embora haja um nítido propósito de Gomá em desfazer da “escola novíssima”, termo recorrente pelo qual adjetiva o modernismo, sem a devida contra argumentação teórica da sua apologética católica como medida de refutação, o fato primordial de sua exposição é o estabelecimento das raízes do modernismo religioso. Elas estão sustentadas em dois pilares: a reforma protestante e o criticismo kantista: “*La moderna concepción religiosa se basa en una doble autonomía; autonomía en orden á la fé; (...) autonomia en orden á la ley que regula en los espíritus la vida de la fé*”. Porém, faltava a Lutero, “*el revolucionário, el espíritu insolente e soberbio*”, a base de uma sistematização filosófica para dar consistência à nova concepção religiosa.¹⁴⁶ Esta é provida pelo subjetivismo e criticismo saídos do kantismo, os quais teriam produzido um duplo fenômeno:

De una parte, una religión híbrida que ha perdido su carácter sobrenatural e divino; de otra, una razón procaz que, desligada de toda autoridad divina y humana ha sabido hablar en los resortes de su propia actividad el origen, el desarrollo, las leyes y hasta el mismo objeto de su religión.¹⁴⁷

¹⁴⁴ LEASE, Gary. Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism. In: *The Journal of Modern History* – Volume 68. The University of Chicago Press. Number 4, December 1996, p. 826.

¹⁴⁵ GOMÁ, Isidro. *Tradición y Crítica en exégesis: orientaciones de la apologética bíblica moderna*. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1910.

¹⁴⁶ Idem, p. 9-10.

¹⁴⁷ Ibidem.

Gomá apontava na teologia alemã, uma crítica “*sagaz y tendenciosa*”, e na disposição tenaz para o trabalho de investigação empírica do “*genio teutón*”, uma audácia sem limites de ordem especulativa, que foi causa desde o século XVIII de:

estragos lamentables en los libros de los dos Testamentos”: Del lado del empirismo y de la investigación histórica, el ingente esfuerzo realizado por la crítica alemana ha fascinado los espíritus y ha llevado la corriente de los estudios bíblicos, hasta en el campo católico, fuera de su legítimo cauce.¹⁴⁸

Recentemente, a crítica textual efetuada por José Augusto Mourão parece ter endossado em parte as afirmações de Gomá.¹⁴⁹ A luta dos modernistas para a contenção de um discurso hegemônico do magistério eclesiástico, além de configurar uma querela mutuamente exclusiva enunciada pelas dicotomias filosofia tradicional versus crítica filosófica; neo-tomismo versus escola kantiana, também era o reconhecimento da defasagem crítica da teologia católica no seu embate com a teologia “liberal e moderna” do protestantismo.¹⁵⁰ Nesse sentido, privada de inovações, movida em seus aspectos formais por um triunfalismo predominante,¹⁵¹ a exegese católica tradicional do século XIX, estava, segundo Mourão, estreitamente ligada à teologia dogmática da contra-reforma.¹⁵² No

¹⁴⁸ Ibid., p. 14.

¹⁴⁹ MOURÃO, José Augusto. Crítica textual e modernismo – Em torno do decreto Lamentabili e da encíclica Pascendi. In: *Revista de Recensões de Comunicação e Cultura*. Lisboa, n. 6/7, 1988, p. 365-371.

¹⁵⁰ “A Cristandade não se recompusera ainda do cisma que a Reforma abriu. O que se torna visível neste período é o fundamentalismo anti-crítico que indica de maneira muito acentuada o atraso cultural do catolicismo relativamente ao protestantismo”. Cf. MOURÃO, p. 367. É amplamente reconhecida a influência do protestantismo liberal sobre o modernismo católico, sobretudo a partir de teólogos como Schleiermacher (1760-1834), e Ritschl (1822-1889). Aliás, o protestantismo também foi alvo de uma renovação anterior “modernista” entre os séculos XVIII e XIX: “O protestantismo, assim como o catolicismo, tinha também sentido o impacto da Revolução e da percepção recém despertada, que o homem dos fins do século XVIII e do XIX tinha patenteado, buscando o sentido da vida por si próprio, independente de uma fé cega ou de conceitos religiosos preestabelecidos. A liderança do protestantismo liberal veio principalmente da Alemanha, mas o liberalismo religioso também encontrou forte eco na Inglaterra... (...). O grupo que denomino ‘modernista’ era, de fato, de teólogos liberais que, em face do racionalismo e da recém-encontrada fé do homem em si mesmo, procurava resposta para o dilema cristão diferente do tradicional. O liberalismo protestante, como já foi dito, remonta sua origem à Alemanha”, Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: UnB, 1996, p. 50.

¹⁵¹ Esses elementos ainda são claramente evidenciados no texto de Isidro Gomá. O autor opta por uma depreciação exagerada da “exegese nova” ou da “escola novíssima”, sem uma recíproca crítica sustentável para defender a exegese tradicional além de alguns termos vagos reincidentes. Por exemplo, tratando do que chama os dois fatos colossais da bíblia – o Profetismo e o Evangelho – e irrefutáveis para o modernismo, Gomá discursa: “Son hechos que, desde el punto de vista humano, rompen por su grandeza el estrecho marco de nuestra historia: se nos presentan, en frase de De Broglie, como esas soberbias catedrales de la Edad Media, que levantan su mole atrevida sobre las miserables construcciones de oscuras callejuelas; como los gigantes de los Andes y del Himalaia, que trazando sobre el horizonte líneas de colosal arquitectura, rasgan las nubes y levantan su frente serena, que ilumina un sol perpetuo, más allá de las regiones donde se forja el rayo”. Cf. GOMÁ, op. cit., p. 25.

¹⁵² MOURÃO, op. cit.

impacto político, cultural e teológico do movimento modernista encontra-se a gênese da *Pascendi*. Com ela, inaugurar-se-ia uma versão mais radical do dogmatismo para evitar que a Igreja mergulhasse, ou no subjetivismo determinado pelo imanentismo – e aí, o risco de reduzir o catolicismo a uma fé particular, sem publicidade – ou, tão importante, para obstruir a independência de uma crítica que aproximasse a Igreja da história; em outras palavras, para evitar que a Igreja fosse alvo de um processo de “humanização”.¹⁵³

1.2.4 Formas de recepção do modernismo no Brasil

Como destacou Lustosa, a onda de modernismo que varreu os países católicos da Europa, não atingiu diretamente os meios católicos no Brasil, mas indiretamente trouxe ou intensificou um clima de prevenção, suspeita e desconfiança em relação a tudo que era apodado de novo ou moderno.¹⁵⁴

De qualquer forma, mesmo que alguns considerem como “questão irrelevante”,¹⁵⁵ o conhecimento das doutrinas modernistas no Brasil se torna menos opaco quando nos damos conta da existência de alguns indícios. Não significa que eles representem a totalidade ou a única forma de recepção da crise entre os católicos brasileiros, mesmo porque deve ser considerada de antemão a própria tradução do latim para o português da encíclica *Pascendi* feita pelo Cardeal Arcoverde em 1907. No entanto, os registros escolhidos asseguram, a nosso ver, o propósito não somente de ampliar como manter em dia o reconhecimento sobre um problema religioso pouco mais afeito à Europa, mas que deixa sombras em todo o catolicismo. Este fato majora a importância do processo de migração ou retrabalho cultural pelos quais a crise modernista experimenta no Brasil, tanto que, ressaltando a atualidade da discussão, uma distância de duas décadas separa as fontes apresentadas.

¹⁵³ “É a história que incomoda uma Igreja imóvel e a sua exegese que não ocupava senão um espaço estreito no edifício teológico. A partir do momento em que esta disciplina pretende a autonomia nos universos da crítica, aí começa a questão bíblica propriamente dita”. Cf. MOURÃO, *Ibid.*, p. 368.

¹⁵⁴ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, O.P. *A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso 1889-1989*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 39.

¹⁵⁵ Segundo a opinião de Thomas Bruneau, o modernismo é uma questão irrelevante no Brasil, e a preocupação dos meios católicos com tal movimento é devida mais ao fato de a Igreja brasileira aceitar sem restrições os princípios organizacionais e objetivos da Igreja universal. Cf. BRUNEAU, *O catolicismo brasileiro...*, op. cit., p. 70-71. Ora, nos parece que a construção do argumento de Bruneau depõe contra a sua própria conclusão. Seria, no mínimo, ambíguo e contraditório para a Igreja brasileira, apoiada, segundo Bruneau, de forma irrestrita na orientação romana, considerar irrelevante uma questão tão dramática para o catolicismo de forma geral, e que provocou tão profundas rupturas, dilemas e constante reforço da centralização administrativa e doutrinária do Vaticano. Neste sentido, e de acordo com o contexto, tudo que concerne à Igreja universal, passa a ser relevante para as igrejas nacionais, principalmente àquelas que se encontram em processo de construção institucional.

O primeiro documento demonstra pontualidade à crise. O “*Cathecismo sur le Modernisme, d’après l’Encyclique Pascendi dominici gregis*” foi concebido em 1907, e organizado conforme o plano do padre J. B. Lemius, responsável pela redação da parte dogmática da encíclica *Pascendi*. O que nos surpreende é a agilidade pela qual foi traduzido do original francês por Manuel Augusto de Alvarenga logo em 1908.¹⁵⁶ Alvarenga era um intelectual bastante cotado para realizar a tarefa de tradução. No ano de 1878, havia sido redator ao lado de Manoel Joaquim da Silva Filho, Estevam Leão Bourroul, Briano O’Conor de Camargo, Bento Carneiro de Almeida Pereira e Isaías Martins de Almeida do jornal acadêmico *A Reacção*, órgão do Círculo de Estudantes Católicos instalado em 6 de maio de 1877.¹⁵⁷

Foi Brasília Machado, professor da Faculdade de Direito e redator-chefe do jornal católico “São Paulo” quem apresentou o “*Cathecismo*” a Alvarenga, e a idéia de traduzi-lo surgiu após a “*carta encomiástica*” dirigida a J. B. Lemius por “*Sua Eminência o Cardeal Merry del Val, em nome de Sua Santidade, enaltecendo a utilidade e fazendo votos para uma larga difusão de tão oportuno estudo ...*”.¹⁵⁸ Manuel Augusto de Alvarenga tomou, afinal, o compromisso pela tradução e munuiu-se então de três documentos: obviamente, o original em francês do catecismo de Lemius, o texto original da encíclica em latim, a tradução do Cardeal Arcoverde. A fidelidade ao texto foi garantida, segundo Alvarenga, por ter ele reproduzido nas respostas a tradução de Arcoverde, “*sem acrescentar, suprimir ou alterar coisa alguma, quer nas palavras quer na ordem das idéias...*”.¹⁵⁹

Essa fidelidade ao texto deslocava-se para a fidelidade ao mundo católico, pois se tratava de dar publicidade a um “*admirável documento de sabedoria e de zelo na defesa da doutrina da Igreja*”, sem os quais, os católicos estariam como que órfãos de um estatuto didático que os defendesse dos modernistas, homens de espírito requintado, mas dotados de uma perversa arte para ocultar erros; hediondos, mascarados e, claro, inimigos da

¹⁵⁶ ALVARENGA, Manuel A. de. *Catecismo sobre o Modernismo segundo a Encíclica Pascendi Dominici Gregis do Sumo Pontífice Pio X* – Organizado conforme o plano de J. B. Lemius. São Paulo: Typographia do São Paulo, 1908. Alvarenga foi secretário da Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo nomeado em 1908, no primeiro ano de funcionamento da Instituição. Cf. CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 142 (nota de rodapé 186).

¹⁵⁷ Cf. FREITAS, Affonso A. de. A Imprensa Periódica de São Paulo. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Volume XIX – 1914. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1915, p. 563-564.

¹⁵⁸ ALVARENGA, p. 5-6.

¹⁵⁹ Idem, p. 7.

religião.¹⁶⁰ E mais, o achado pode demonstrar que tal documento foi largamente distribuído e comentado como um instrumento facilitador para as dioceses brasileiras, com os responsáveis seguindo à risca as orientações gerais de divulgação prescritas pela encíclica.

Visto que a pluralização da sociedade brasileira passava, necessariamente, pela ratificação, desde o início do governo republicano, da neutralidade religiosa, deve-se conferir relevância também ao fato de que o contexto em análise estava a favorecer cada vez mais o “*ingresso no Brasil de líderes de movimentos filo-pietistas, fundamentalistas e pentecostais, procedentes da Europa e Estados Unidos*”,¹⁶¹ o que, certamente, trará uma preocupação a mais para a Igreja católica, além do perigo normalmente associado às sociedades secretas e aos movimentos socialistas.¹⁶²

De qualquer forma, o “*Cathecisme sur le modernisme*” é um opúsculo onde se acha reproduzida como o próprio título indica, sob a forma de catecismo – perguntas e respostas retiradas do texto de origem – a encíclica *Pascendi*. O esquema central do catecismo é a divisão da encíclica, decomposta em três partes, com um total de quatrocentos e trinta e seis perguntas distribuídas em oito capítulos.¹⁶³ Desses números, ainda consta uma subdivisão em quarenta e cinco parágrafos que explicitam de forma detalhada todos os pontos extraídos da doutrina modernista e o conjunto de ações da Igreja para combatê-la.

O segundo documento é o conjunto de textos que gerou a polêmica travada em 1926, dos meses de fevereiro a maio entre o jesuíta, e quiçá, integrista, padre Leonel Franca (1893-1948), e José Oiticica (1882-1957), professor do Colégio Pedro II.¹⁶⁴ Os textos de ambos, agrupados em “Relíquias de uma Polêmica”, como parte do volume III das Obras Completas de Leonel Franca,¹⁶⁵ foram centro de atenção dos jornais “Correio da Manhã” e

¹⁶⁰ “... admirável documento de sabedoria e de zelo na defesa da fé da doutrina da Igreja, com que sua Santidade o Papa Pio X acaba de fulminar os erros do modernismo, produzindo nos inimigos da religião aquele deslumbramento e espanto que detiveram a Saulo no caminho de Damasco, (...). Não; não é possível resistir à intensidade da luz com que a Encíclica *Pascendi Dominici gregis*, penetrando no íntimo desses espíritos requintados na arte perversa de ocultar o erro sob as aparências da verdade, levantou-lhes a máscara para os mostrar em toda a sua hediondez à Igreja Universal”. Ibidem, p. 7.

¹⁶¹ MAGALHÃES, Marionilde Brepohl de. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Unicamp, 1998, p. 66.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Somente para a primeira parte o catecismo se acha dividido em capítulos.

¹⁶⁴ O artigo de Antonio Arnoni Prado oferece elementos para um perfil de Oiticica. Cf. PRADO, Antonio Arnoni. Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. In: *Estudos Avançados*, vol. 14, n. 40, São Paulo, set/dez 2000, p. 267-297.

¹⁶⁵ FRANCA, Leonel Pe., S. J. Relíquias de uma Polêmica. In: *Obras Completas do Pe. Leonel Franca, S.J. – III – Polêmicas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953, p. 143-432.

“O Jornal”, os dois órgãos responsáveis pela veiculação dos originais. O marco inicial da polêmica foi um artigo publicado em 13 de fevereiro de 1926 por José Oiticica. Por ocasião da morte do cardeal belga Mercier, arcebispo de Malines, Oiticica atribuía relevância ao papel de George Tyrrell como modernista e combatente de primeira hora contra o despotismo romano, do qual Mercier, inimigo do modernismo, teria sido destacado representante.

Ao resenhar trechos de uma pastoral promulgada por Mercier em 1908 e comentar as teses de *Medievalism*, livro escrito por Tyrrell, Oiticica produziu a ocasião para cumprir três objetivos: um rápido exame daquilo que chamava “movimento de agitação liberatória” na Igreja; uma oportunidade para desenvolver suas críticas de entonação francamente anticlerical à instituição; e para que o Brasil conhecesse a literatura e a história “*desse admirável arranço para a liberdade de pensamento*”.¹⁶⁶ Para Oiticica, a Igreja era vítima de um ensino empedernido e esterilizante, que nenhum direito de objeção propiciava aos seus fiéis, conseguindo, assim, o seu intento: uma uniformidade estagnante e letal.¹⁶⁷ A encíclica *Pascendi*, também comentada por Oiticica, era um repositório de deturpações calculadas e asserções arbitrarias: “*Ora, a encíclica é o coroamento de um trabalho multissecular de centralização da Igreja até o despotismo religioso mais ferrenho*”.¹⁶⁸

Oiticica tomava palavras de Tyrrell para acentuar o caráter argentário e o burocratismo impenetrável da Igreja romana e ainda a polarização entre o modernismo e o “incongruente” edifício católico romano.¹⁶⁹ O modernismo, então, seria uma referência geral vivificadora a questionar o poder, o despotismo e a injustiça. Qual a sua pretensão?

¹⁶⁶ É claro que se trata de um equívoco de José Oiticica afirmar que o Brasil desconhecia a crise no catolicismo. Se não for isso, seu propósito, afinal de contas, era popularizar o conhecimento sobre a crise em matérias de divulgação jornalística. Nos meios ilustrados, é possível que a crise modernista era algo amplamente conhecido e discutido, a começar pela recepção da encíclica logo em 1907, e pela tradução do “*Cathecismo*” de Lemius em 1908. Na primeira réplica de Leonel Franca a Oiticica, o jesuíta rebate: “Nada de novo nos deparou o trabalho de José Oiticica sobre uma questão, que ele ingenuamente julga desconhecida no Brasil”. Idem, p. 181.

¹⁶⁷ Idem, p. 174.

¹⁶⁸ Ibid., p. 176.

¹⁶⁹ “[Os modernistas] então denunciaram corajosamente essa deformação e essa burocracia proventuária: ‘É a revolta, clama Tyrrell, não tanto da inteligência cativa, como do sentimento religioso e moral violado pela oposição cinicamente anti-religiosa da burocracia do Vaticano, por sua indiferença que não seja seu próprio poderio e dominação, e, sobretudo pelos miseráveis métodos maquiavélicos empregados e por meios dos quais espera chegar a seus fins. Os Papas mudam; mas a onipotência burocrática exploradora do papado permanece imutável em seu espírito, métodos e fins. Vemos aí uma grande multidão de homens para os quais a Centralização da Igreja de Roma significa dinheiro e posições, que têm interesse em ir levando as reivindicações do Papado a seus limites mais extremos’”. Idem, *ibid.*, p. 178.

Produzir a tal “agitação liberatória” no catolicismo para que se edificasse a unidade espiritual, “isto é, *conformação de crenças, espontaneamente provinda de sereno estudo e constante experiência religiosa, alicerçada nos ensinamentos mesmos de Cristo*”.¹⁷⁰

A réplica de Franca ocorreu em 7 de março. Para Franca, a essência da crítica de Oiticica não estava baseada na exposição do confronto de idéias, e sim, na simples passagem pela crise modernista com o intuito de atingir a Igreja.¹⁷¹

Franca reconhecia na crítica de Oiticica algo já fastidioso e repetitivo: a série de recriminações e a “*estafadíssima acusação de obscurantismo desta Igreja que ‘mata o espírito’ com o seu ‘ensino empedernido e esterilizante’*”.¹⁷²

Ao invés de considerá-lo uma profunda “agitação liberatória” no seio do catolicismo, Leonel Franca sublinhava – e aqui talvez resida uma das problemáticas mais atraentes para o debate teórico sobre a crise modernista – que o modernismo, ou a “*nova heresia é precisamente caracterizada por um antiintelectualismo intratável. Sua tendência fundamental é supervalorizar os elementos afetivos e pragmáticos do homem em detrimento [sic] dos racionais e intelectivos*”.¹⁷³

Quanto à avidez por dinheiro e poder assinalada no texto de Oiticica, Franca deplorava essa posição por traduzir os costumeiros preconceitos à “majestade sobre-humana da Igreja Católica”, e insistia no discurso triunfalista já observado em Isidro Gomá, portador de uma pretensa totalidade e de um idioma decorado com as franjas do integrismo católico.¹⁷⁴

É verdade que em dado momento o debate foge do que seria a temática central e se concentra quase exclusivamente numa queda de braço circular, transformando o assunto

¹⁷⁰ Idem, p. 174.

¹⁷¹ “Através do grande vulto de Mercier desazadamente escolhido em hora inoportuna, os assaltos de José Oiticica visam a Igreja Católica. As armas da ofensiva foi ele buscá-las num libelo do modernista Tyrrell, escrito em 1908, contra uma Pastoral do finado Primaz da Bélgica”. Ibid., p. 181.

¹⁷² “A questão já foi tão estudada no seu duplo aspecto, doutrinal e histórico; tanto tempo há que a crítica mais bem informada, mais imparcial e exigente disse sobre ela a sua última palavra, que já quase nos falta a vontade de polemizar sobre o assunto”. Idem, p. 182.

¹⁷³ Ibidem, p. 183.

¹⁷⁴ “Oh! como é para deplorar que uma nuvem de preconceitos vulgares e grosseiros tivesse velado aos olhos do Sr. Oiticica a majestade sobre-humana da Igreja Católica. É única esta instituição maravilhosa, viva e imutável na perene juventude de sua imortalidade. No desabar universal dos tronos e das dinastias, das escolas e dos sistemas, das instituições sociais e políticas, é a única força moral que fica de pé, superior às vicissitudes dos tempos e ao poder dissolvente das paixões humanas. Só ela sabe levantar a voz para falar ao gênero humano, e os seus ensinamentos vão acordar ecos em milhões de consciências, em todos os pontos do universo”. Idem, ibid., p. 189.

“modernismo” em caso incidental. Do lado de Franca, a defesa da superioridade da Igreja, obstinadamente, tende a se apoiar no tradicional modelo institucional-hierárquico de “*societas perfecta*”, pelo qual emergem esquemas de compreensão da instituição como “Senhora” (triumfalismo), “Mestra” (integrismo) e “Soberana” (cristandade).¹⁷⁵

Oiticica, por seu lado, se nem de longe é adepto do modernismo, é fervoroso defensor dos que denunciam, no âmbito da Igreja, a “camarilha teológica”, espécie de burocracia eclesiástica petrificada detentora dos bens espirituais e materiais da instituição. Refletindo as apreensões do momento histórico brasileiro, que ainda procurava a mínima compreensão de eventos mundiais, como a revolução russa de 1917, e o impacto de eventos locais, como a fundação do Partido Comunista do Brasil em março de 1922, Oiticica personificava o mais tenaz pensamento anticlerical da época, relacionando ao movimento que designava como “agitação liberatória” na Igreja seus próprios argumentos de viés libertário. Depunha a favor da supressão da autoridade, declarava o descaso científico da Igreja, incensava a liberdade de pensamento, deixando-se seduzir, ou então, esbarrando na ideologia política que o inspirava: o anarquismo.¹⁷⁶

Entre 1908 e 1923, ou seja, entre o “Catecismo” e a “Polêmica” instala-se um documento mediador e de razoável relevância para as pretensões católicas da época: as Constituições das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil. Documento elaborado a partir do resultado das Conferências Episcopais realizadas na cidade de Nova Friburgo

¹⁷⁵ “Fundada por Cristo, hierárquica e unida, socialmente organizada, a Igreja é ainda a única e autêntica depositária da verdade revelada. (...) A Rocha do Vaticano está imovelmente firme. E enquanto os visionários protestantes e os necromantes espiritistas, todos os dias, lhe pronunciam para o seguinte o desmoronamento irreparável, as inteligências reflexivas não lhe vêem os sinais sequer de atividade menos vivaz. (...) As mais soberbas casas reais são de ontem comparadas com a dinastia dos soberanos Pontífices... O Papado não está decadente nem antiquado, mas cheio de vida e juvenil vigor... O número de seus filhos é maior que em nenhuma outra época... Nem vemos indícios de que se aproxima o termo de seu domínio. Ele viu o começo de todos os governos e de todas as instituições eclesiásticas que atualmente existem... (...) Para os que temos a ventura de crer, a indefectibilidade da Igreja Católica é mais que simples indução histórica: é certeza divina”. Ibid., p. 232, 368-369. Para a apreciação desse esquema tricotômico do modelo eclesial institucional-hierárquico, ver: CIPOLINI, Pedro Carlos. A Igreja e seu rosto histórico. Modelos de Igreja e modelo de Igreja na cidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Fasc. 244, dez/2001, p. 825-853.

¹⁷⁶ “E quem edificou esse aparelho de autocratismo romano? Foi o consenso dos cristãos? De modo algum. Foi a camarilha teológica ávida de domínio; foi o corrilho medieval, à custa de inverdades, tortura de textos, concílios ridículos; foi a Companhia de Jesus trabalhando para isso até o concílio Vaticano e continuando ferozmente, depois do concílio até a encíclica *Pascendi*. (...) Sem nenhuma dúvida o modernismo é para mim, contemplador interessado no movimento humano, uma tendência altamente simpática por ser agitação contra o despotismo romano. Desde que reclama liberdade de pensamento, merece aplausos e bons votos de qualquer espírito liberal. Mas, daí a aceitar-lhe as idéias vai muito. Tyrrell era e queria ser padre católico romano. Suas idéias não podem ser por mim, anarquista, perfilhadas”. Idem, p. 177, 204.

entre 12 e 17 janeiro de 1915, as “Constituições” também se apresentam como suporte para rememorar que a luta contra o modernismo católico, e contra as ideologias modernas era algo central tanto para a Europa quanto para as igrejas latino-americanas.

Na “Profissão de Fé”, constante logo no Capítulo I das Constituições os bispos já alertavam sobre o primeiro e principal cuidado dos pastores se dirigirem à conservação íntegra e inviolável da fé católica:

e condenamos todos os erros que têm sido condenados, e anatematizados pelos Sagrados Concílios Ecumênicos, pelos Romanos Pontífices e principalmente pelo Santo Padre Pio X, de saudosa memória, em sua Encíclica *Pascendi*, de 8 de Setembro, e decreto *Lamentabili* da S. Romana e Universal Inquisição, de 3 de julho de 1907.¹⁷⁷

A essa dita profissão de fé, dever-se-ia acrescentar o juramento antimodernista segundo a fórmula ordenada por Pio X no motu proprio *Sacrorum Antistitum* de 1 de setembro de 1910. Logo adiante, no seu Capítulo III, as Constituições depunham contra a liberdade religiosa, porque ela era considerada um índice de indiferentismo religioso, pelo qual, pessoas dotas ou eruditas nas ciências profanas não temiam afirmar “*que todas as religiões são boas e que deve haver liberdade de professá-las e praticá-las, no mesmo pé de igualdade que o Cristianismo, não obstante ensinarem dogmas e princípios de moral disparatados e contraditórios, cada qual mais infame*”.¹⁷⁸

Os *zelanti* brasileiros também deviam mostrar especial disposição contra o espírito de curiosidade, as pregações, conferências ou cerimônias das seitas heréticas. Neste sentido, a recomendação era:

Tirar das mãos dos seus paroquianos as Bíblias sem notas ou protestantes, os livros de religião inçados de erros e doutrinas perigosas ou nimamente rigorosas, os livros imorais, os romances livres, os de devoção impressos sem aprovação da autoridade eclesiástica e quaisquer outros proibidos pela Santa Sé. Recomendamos instantemente a todos os Sacerdotes que leiam frequentemente a Encíclica *Pascendi* do Santo Padre Pio X, e com zelo infatigável procurem preservar os fiéis dos erros detestáveis condenados pelo Vigário de Jesus Cristo, sob a denominação de *modernismo*.¹⁷⁹

Não menos importante, era o que as Constituições enumeravam no Capítulo VI como os principais erros modernos, definindo, ainda com base nas disposições do Concílio Plenário Latino Americano quem eram os inimigos da verdade, quem trabalhava para

¹⁷⁷ Constituições, cit., p. 1.

¹⁷⁸ Idem, p. 8.

¹⁷⁹ Ibid., p. 12. [Grifos no original].

como ilusão, enaltecer a desigualdade como necessária, e exaltar as coações intelectuais como benéficas.¹⁸³

Isto também quer significar que a extensão das questões colocadas pela *Pascendi*, e, a partir delas, por alguns projetos eclesiais específicos que de longe ou perto viram nela uma inspiração, motivam não apenas a problemática religiosa segregada na Igreja. Elas configuram e ampliam a dimensão política e cultural através de uma luta que põe em jogo as implicações institucionais decorrentes, como por exemplo, a gestão dos bens de salvação, todo o acervo de dividendos simbólicos produzidos que regulam o maior ou menor grau de publicidade do catolicismo, sua competição com outras crenças, e, sobretudo, os métodos de negociação de suas políticas prospectivas que presidem a relação com outras esferas sociais.

1.3 Integrismo e Fundamentalismo

Importa-nos neste item, estabelecer indicativos que ajudem a compreender as aproximações e os afastamentos de duas tendências próprias ao cristianismo: o integrismo católico e o fundamentalismo protestante. Assim, não é de nenhuma relevância para o estudo o que comumente tem sido chamado de “fundamentalismo islâmico”.

O fundamentalismo se realiza como um fenômeno histórico ocidental, cristão, protestante e norte-americano.¹⁸⁴ Em resumo, um fenômeno que floresceu na cultura *wasp*, tornando-se seu elemento fixo e denominado em sua forma corrente como “*fenômeno americano sem igual*”, ou ainda, um fenômeno que evoluiu nas modelagens contemporâneas para “*uma excrescência natural da cultura americana*”.¹⁸⁵ Há, no entanto, uma propensão razoável por parte de os estudiosos vincularem o fundamentalismo ao integrismo católico, ou considerarem este último como uma “variante católica do

¹⁸³ Estes são alguns temas tratados no livro de Marcel Lefebvre, que não vê como compreender a “crise profunda” da humanidade sem levar em conta o “fato central” do século XX: o Concílio Vaticano II. Cf. Introdução, op. cit., p. 9.

¹⁸⁴ Optamos pela expressão “protestante” ou “protestantismo” em lugar de “evangélico” ou “evangelicalismo” por questões de método. Ou, como sugere MENDONÇA, “a designação de ‘protestantes’ aplicada aos cristãos não-católicos..., por ter sentido histórico e técnico mais acentuado, vem sendo usada preferencialmente por historiadores e sociólogos, talvez pela necessidade de um conceito de relativa neutralidade... (...) o termo ‘protestantes’ é utilizado por historiadores, teólogos e sociólogos não necessariamente alinhados com esses grupos”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 16.

¹⁸⁵ WHITERUP, Donald D. *Fundamentalismo bíblico*. Tradução Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2004, p. 17, 24.

fundamentalismo”,¹⁸⁶ sobretudo, após as inquietações despertadas pelo Concílio Vaticano II.

Embora possamos reconhecer características irmãs em ambas as tendências, a associação direta e sem mediações entre fundamentalismo e integrismo parece estar validada somente quando o seu argumento central converge em quatro aspectos inequívocos: 1) quanto à contemporaneidade das duas modalidades; 2) quanto à ameaça percebida pelas duas mentalidades nos modernismos teológicos respectivos que introduzem a ciência e a crítica histórica como técnicas de observação, 3) quanto à desconfiança dos sistemas políticos que se apresentam como possíveis perturbadores da ordem seja esta natural, religiosa ou doutrinária e; 4) desde que ambas as tendências, são manifestações formatadas no cerne do pensamento cristão. A existência de princípios opostos sólidos e relevantes em relação às similitudes genericamente apontadas, sem recairmos num absolutismo distintivo, leva-nos a interpolar no final desta seção alguns pontos possíveis entre os condicionantes convergentes e divergentes do integrismo e do fundamentalismo. Seria coerente iniciarmos por uma tentativa de determinar algo dos sinais de partida do fundamentalismo protestante observando que é decisivo para a análise salientar que a terminologia adquiriu através das épocas uma evidente polissemia, gerando o que Martin Dreher chama de “uso inflacionário” do conceito.¹⁸⁷

Antes, porém, cabe uma observação sobre a importância que adquiriu a presença das várias denominações e tendências do protestantismo no Brasil (luteranos, presbiterianos, metodistas, pentecostais, fundamentalistas, etc.), fator que veio a reforçar o acirramento da concorrência religiosa, mas, sobretudo, o recrudescimento das posições da Igreja católica

¹⁸⁶ Cf. KIENZLER, op. cit., p. 57-83. MOLINER PRADA, op. cit., p. 8-9, especialmente Nota de Rodapé 5: “El término *fundamentalismo*, muy de moda en nuestros días, se aplica en el sentido de todo creyente de cualquier religión que interpreta el mundo y aspira a organizar la sociedad de acuerdo con las pautas de su fe religiosa. El catolicismo integrista del siglo XIX es, en este sentido, fundamentalista al condenar el pensamiento moderno, el liberalismo, la democracia y el socialismo”. KÜNG, Hans. *Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno*. In: *Concilium*/241 – 1992-3 – Ecumenismo p. 149-159. LATHULIÈRE, Pierre. *Le fondamentalisme catholique*. Signification et ecclésiologie. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. Ou ainda, a afirmação taxativa de GALINDO: “Em sentido estrito, só se fala de fundamentalismo em relação ao protestantismo americano. No entanto, é indiscutível que também no catolicismo existem tendências e movimentos análogos e paralelos. Tais são, entre outros, a campanha contra o modernismo desde o final do século XIX, e atualmente o movimento do arcebispo Marcel Lefebvre. É certo que nesses casos se prefere falar de antimodernismo, tradicionalismo ou integrismo, mas em definitivo trata-se de variantes do fundamentalismo”. Cf. GALINDO, Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. A conquista evangélica da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 306-307. Cf. TAMAYO, op. cit., p. 81-87.

¹⁸⁷ DREHER, Martin Norberto. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 79.

1.3.1 Fundamentalismo – pontos de partida

Uma definição plausível do fundamentalismo poderia partir do entendimento de que ele é produto de um amplo contexto histórico de profundas transformações culturais, demográficas e tecnológicas, e, ao mesmo tempo, um objeto contemporâneo que impulsiona o debate interdisciplinar. Este último aspecto foi incorporado à necessidade de abordá-lo não só pela vertente teológica, mas também pelas possibilidades psicológicas, psiquiátricas e sociológicas.

Se o fundamentalismo, pela amplitude que pode tomar o conceito e sua respectiva aplicação em contextos culturais díspares, é um fenômeno que atinge igrejas e religiões; também atinge os mais variados setores da sociedade. Nesse caso, é pertinente tratá-lo além dos limites teológicos, sem, contudo, negligenciá-los, mas, minimamente, partir deles. Martin E. Marty tomou como referência o princípio de oposicionismo como caráter teológico fundamental dos modernos fundamentalismos. Por oposicionismo, entendeu a posição de antagonismo que ilumina todos os aspectos da teologia. Neste sentido, o *“fundamentalismo nas diversas religiões nada tem em comum, inevitável e necessariamente, quanto à substância teológica. Cada um existe, entre outras coisas, para que seus líderes possam tomar distância e fazer oposição às afirmações de outras crenças teológicas”*.¹⁸⁸

Aliado a esse aspecto, Marty atribuiu ao fundamentalismo vários tipos de rejeição: à hermenêutica, na medida em que os fundamentalistas partilham a convicção de que um texto, como a Bíblia, é uma revelação de Deus, é completamente acessível e admite um só sentido; rejeição ao pluralismo e ao relativismo dado o caráter corrosivo que reside nessas formas, bem como à resistência de os fundamentalistas ouvirem outras e provavelmente legítimas opiniões; rejeição à evolução e ao desenvolvimento.

Sociologicamente, o fundamentalismo tem alcance tanto religioso quanto político. Seu aspecto mobilizador não permite a acomodação a elementos da modernidade, e se alicerça na pretensão de moldar esses elementos à sua mentalidade. Dessa forma, o

¹⁸⁸ MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo? Perspectivas teológicas. In: *Concilium*, cit., p. 14. No mesmo *Dossiê*, o teólogo Jürgen Moltmann discorda da tese do “oposicionismo” de Marty, e diz que não se trata o fundamentalismo de um problema hermenêutico mas de uma luta de poder: ou a palavra de Deus ou o “espírito da época”. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. Fundamentalismo e Modernidade. In: *Concilium*, cit., p. 141-148.

fundamentalismo é visto como uma manifestação moderna de oposição seletiva ao moderno, por contestar “*o processo de separação funcional de uma sociedade*”.¹⁸⁹

A perspectiva teórica de S. N. Eisenstadt¹⁹⁰ precipita ainda mais o campo de incertezas sobre a frágil textura conceitual em que se equilibra a noção de fundamentalismo. Apenas uma concordância prévia liga Eisenstadt à visão de Coleman. Para Eisenstadt, é evidente que os movimentos fundamentalistas constituem um desses novos desenvolvimentos ou desdobramentos das potencialidades e antinomias da agenda política da modernidade. Ora, as estreitas relações do fundamentalismo com a modernidade manifestam-se em muitas de suas características organizacionais, como a rígida disciplina tipicamente partidária, a utilização das modernas tecnologias de comunicação e das modernas técnicas de propaganda.¹⁹¹ Mas se existe esse nexos estrutural do fundamentalismo com a modernidade, não podem ser negligenciados fatores que se orientam contra algumas premissas básicas mais específicas do iluminismo, em particular, contra o papel de Deus na construção do cosmo e do homem, e da crença em Deus ou num conjunto de princípios metafísicos como constituindo o ponto de partida para a compreensão do homem e do cosmo.¹⁹² De qualquer forma, o fundamentalismo não pode ser entendido meramente como uma irrupção de forças tradicionais ou tradicionalistas, embora com fortes raízes históricas nas civilizações religiosas.

Paradoxalmente, estas raízes não se situam na corrente dominante das religiões, ou seja, sua ortodoxia, mas sim, nas suas tendências heterodoxas, em especial, nas tendências e movimentos utópicos heterodoxos. Os modernos movimentos fundamentalistas podem ser encarados como a transformação, em moldes modernos, de certos tipos de heterodoxias que se desenvolveram em algumas civilizações axiais,¹⁹³ e que estiveram também, nas grandes

¹⁸⁹ “... os televangelistas evangélicos norte-americanos não apresentam apenas o cristianismo evangélico tradicional nas telas de televisão. Embora apelem ao evangelho antigo, elaboram novas teologias e engajam-se em movimentos políticos que representam um vasto espectro de questões sociais que refletem o século XX e um fenômeno urbano: aborto, guerra fria, força crescente do Estado de Bem Estar Social”. COLEMAN, John A. *Fundamentalismo Global. Perspectivas Sociológicas*. Idem, p. 53-64.

¹⁹⁰ EISENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalismo e Modernidade*. Heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas. Tradução Ana Luísa Faria. Oeiras: Celta Editora, 1997. Esse texto é aprofundado em: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*. The Jacobin Dimension of Modernity. Cambridge: USA, 2000.

¹⁹¹ *Fundamentalismo e Modernidade*, p. 47.

¹⁹² Idem, p. 47-48.

¹⁹³ O termo civilização ou era axial é tomado por Eisenstadt com base na noção de Karl Jaspers, e diz-se das civilizações que “cristalizaram” num período decorrido entre 500 a.C. e o século V da era cristã. Por

revoluções, nas origens da modernidade. Como aspecto crucial da citada transformação, sublinha Eisenstadt, encontra-se a apropriação, pelos movimentos fundamentalistas, de uma componente central do programa político da modernidade, plenamente desenvolvida nessas revoluções que é a componente totalitária e jacobina.¹⁹⁴

Como se nota, Eisenstadt observa nos movimentos fundamentalistas atributos que são características marcantes da modernidade: os impulsos revolucionário e utópico, que surgem como enclaves heterodoxos, tanto no âmbito mundano quanto no âmbito religioso, com clara tendência ou expectativa de se constituírem como ortodoxias. O elemento jacobino, como elemento central dos modernos movimentos fundamentalistas, estaria saliente pela vontade de mundividência presente nos fundamentalismos e pelo desejo de reconfiguração da ordem social e política através do zelo missionário, contudo, marcado pela obstinação no ideal de encampar as duas ordens sob o primado da ordem transcendente, isto é, pela subjugação do secular.

Desse modo, os fundamentalistas almejam eliminar a discrepância entre a ordem social ideal que propõem, e a incompleta ordem dada, reajustando-a pela elaboração de suas visões utópicas orientadas para o passado. Embora a estratégia de orientação seja o passado, essas visões são representadas simbolicamente no presente histórico, mas, principalmente, estão enunciadas nas esperanças e escatologias situadas para além de qualquer espaço ou tempo definidos.¹⁹⁵ É neste sentido que Eisenstadt assinala que as utopias fundamentalistas visam:

Um futuro reconstruído em consonância com a sua visão. Essa visão tem por objeto a reconstrução da ordem existente, em harmonia com aquela que é proclamada como sendo a visão primitiva, “original”, da religião em causa – uma visão que tem no passado a sua realização mais plena – e orienta-se contra a situação presente a que conduziu a degenerescência da religião. (...) Como outros grupos sectários de cariz utópico, os movimentos profundamentalistas e fundamentalistas sublinham vigorosamente a instituição de fronteiras simbólicas e institucionais bem definidas e põem a tónica na distinção entre pureza e corrupção. São altamente totalizantes no plano ideológico, esforçando-se por construir um universo autónomo que demarca e organiza claramente todas as esferas da existência.¹⁹⁶

cristalização, podemos entender a institucionalização de novos tipos de visão ontológica, novas concepções básicas entre a ordem transcendental e a ordem mundana. Essa era traz como novidade um início de tomada de consciência do ser em geral e dos seus limites. Exemplos de civilizações axiais ou períodos axiais seriam a Grécia clássica, a China de Confúcio e Lao Tse e o cristianismo primitivo.

¹⁹⁴ *Fundamentalismo e Modernidade...*, p. 2.

¹⁹⁵ O milenarismo presente no discurso fundamentalista é um produto desse enunciado.

¹⁹⁶ EISENSTADT, cit., p. 23.

Dado todo esse conjunto de valores em presença, podemos dizer que um ânimo, uma rede de aspirações, uma disposição composta de premissas fundamentalistas tomaram formas laterais e embrionárias nos Estados Unidos a partir do século XVIII, quando dissidências religiosas procuravam caminhos teológicos independentes e começaram a atacar o formalismo religioso que estava mergulhado na tradição letrada do puritanismo.¹⁹⁷ Tais dissidências participaram do célebre movimento chamado de *Great Awakening* ou avivalismo.¹⁹⁸

Seguindo a trilha aberta por Eisenstadt, é possível afirmar que as correntes avivalistas, tenham sido hegemônicas no protestantismo norte-americano até inícios da segunda metade do século XIX, transformando-se então, de acordo com as especificidades das várias denominações e das regiões mais afetadas pelos movimentos, em ortodoxias dominantes,¹⁹⁹ num processo de (re) institucionalização de igrejas estabelecidas e que, a despeito de sua hostilidade inicial à alta instrução, geraram frutos como a fundação de escolas teológicas e universidades.²⁰⁰

¹⁹⁷ Sem dúvida, essas dissidências religiosas, reunidas sob aspectos diversos e heterogêneos em torno dos movimentos revivalistas, tratados a seguir, também se tornaram fontes inspiradoras do pentecostalismo moderno norte-americano, que teve algumas de suas bases doutrinárias de expressão divulgadas por pregadores como Charles F. Parham (1873-1929), e William Joseph Seymour (1870-1922) no início do século XX. Ver, por exemplo, o artigo de Leonildo Silveira Campos, que, se referindo a algumas práticas dos pentecostalistas observa: "... esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista que o gerou. (...) Ora, o pentecostalismo moderno surgiu e se desenvolveu ao lado do fundamentalismo protestante. Ambos vingaram em terreno semelhante, um ao lado do outro sem, contudo, se misturarem. O primeiro atrai pelo aspecto 'irracional' da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas." Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, setembro/novembro 2005, p. 106-107.

¹⁹⁸ Um clássico estudo que trata da emergência desses movimentos na história dos Estados Unidos é: HOFSTADTER, Richard. *O Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Tradução Hamilton Trevisan. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

¹⁹⁹ "A princípio esse novo cristianismo, tosco e democrático, restringiu-se às camadas mais pobres e menos instruídas, porém na década de 1840 chegou à classe média por obra de Charles Finney (1792-1875), uma figura crucial no panorama religioso dos Estados Unidos. Assim Finney contribuiu para que esse cristianismo evangélico, baseado na leitura literal dos Evangelhos e destinado a converter a nação secular a Cristo, se tornasse a religião predominante de seu país em meados do século XIX". Cf. HOWE, Daniel Walker. Religion and Politics in the Antebellum North. In: NOLL, Mark A. (Ed.). *Religion and American Politics: from the Colonial Period to the 1980s*. Oxford e Nova York, 1990, p. 132-133. *Apud* ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 113.

²⁰⁰ Por exemplo, logo em 1726, o revivalista presbiteriano William Tennent, fundou em Neshaminy o Log College, uma espécie de escola teológica rudimentar e ali, durante os vinte anos seguintes, formou centenas de jovens que iriam difundir o espírito revivalista no clero presbiteriano. Os revivalistas presbiterianos também fundaram o College of New Jersey (mais tarde Princeton), em 1746, para estarem seguros de ter seu

O espírito de missão revelado pelos movimentos revivalistas norte-americanos impactou a história eclesiástica de outros países. Na América Latina em geral, e no Brasil em particular, uma das justificativas para a presença de missionários era a necessidade de implantar um amplo projeto de cristianização e salvar as nações do catolicismo, considerado como uma crença pagã. Transplantar o sonho americano para o solo dos países latino-americanos revestia a idéia de realizar o “destino” para o qual estava reservada a nação norte-americana:

Na virada do século XIX, a expansão colonial do mundo anglo-saxão elevou o movimento missionário a escala mundial. Em 1910, a Conferência Mundial de Edimburgo forjou a idéia de um *corpus christianum* mundial e procurou centralizar os objetivos missionários nos povos considerados pagãos, como asiáticos e africanos. A conferência de Edimburgo chocou-se com a mentalidade missionária desenvolvida durante todo o século XIX, que incluía os povos católicos entre os pagãos. Portanto, a América Latina, inteiramente católica, tinha, para os conservadores, de estar dentro dos objetivos missionários. (...) A idéia da conferência de Edimburgo de “cristianizar” como símbolo de “colonizar” era encarnada pelas missões no âmbito da teologia calvinista do “reino de Deus” e “povo escolhido”. O conceito de “reino de Deus” foi encampado pelo “sonho americano”, assim como o de povo “escolhido” para expandir o reino.²⁰¹

É razoável assinalar que o *awakening* revelou certo espírito democrático, como um chamamento às populações desprovidas do direito de ouvir o tipo de pregação que mais apreciavam, e, em certa medida, inculcando-lhes até o direito de pregarem para si mesmas. Além do que, os revivalistas teriam rompido o controle das instituições e intensificado o espírito de decisão e a auto-suficiência que, mais tarde, visitantes após visitantes, vindos de outros países [como Tocqueville] achariam característico do povo americano.²⁰²

O desencadeamento gradativo de uma reação racionalista depois da tragédia da guerra civil (1860/61-1865) teria assumido, sob a ótica de Hofstadter, importante lugar entre os inimigos da mentalidade evangélica de natureza revivalista.²⁰³ O aspecto crucial vinculado a essa reação, é que movimentos de reformas teológicas, modernistas, de fins do século XIX propuseram uma nova abordagem sobre os regramentos da fé, calcados, sobretudo, em uma profunda reinterpretação escriturística, e na apropriação das ciências

próprio centro de instrução e, com o tempo, outras instituições – Brown, Rutgers e Dartmouth – foram criadas por homens influenciados pelos revivalistas. Cf. HOFSTADTER, cit., p. 82, 90.

²⁰¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: ____; VELASQUES FILHO, Prócoro. Op. cit., p. 31-32.

²⁰² HOFSTADTER, cit., p. 92.

²⁰³ Ibidem, p. 152.

evolucionistas. A industrialização acelerada, o liberalismo na política, a intensa imigração, o impacto do darwinismo nos sistemas educacionais, a crítica radical semeada pela exigência de um evangelho social e separada de uma ética essencialmente ascética, desestabilizaram as bases teológicas e sociais mais sólidas de um protestantismo talvez obrigado a negociar e transigir a adaptações, mas também abriram um flanco para o surgimento do fundamentalismo do século XX.

1.3.2 Os Fundamentos

Prócoro Velasques Filho resumiu em sete pontos o principal do programa do modernismo teológico protestante: 1) evolucionismo: refere-se à aceitação das ciências da natureza a respeito da idade e forma de surgimento do universo e da vida, e opõe-se ao criacionismo; 2) teoria das fontes: rejeita a autoria mosaica do Pentateuco. A formação dos “livros da lei” deu-se por meio de compilações tardias de várias tradições; 3) influência e historicidade: a experiência cultural das religiões dos povos vizinhos de Israel contribuiu na formação das tradições do judaísmo primitivo; 4) revelação progressiva ou progresso religioso: evolução gradual na formulação de crenças e costumes dos povos, determinada por fatores naturais, econômicos, políticos e religiosos; 5) naturalismo filosófico: as leis que governam a natureza são universais, e acontecimentos sobrenaturais, tais como o nascimento virginal de Jesus, seus milagres e sua ressurreição são rechaçados pela crítica; 6) deturpação paulina do cristianismo primitivo: segundo a tese de Adolf Von Harnack, a transformação da doutrina da justificação pela fé teria sido obra de Paulo; 7) metodologia moderna: aceitação do emprego de métodos e técnicas originários das ciências históricas, sociais e naturais no estudo da bíblia e de seus manuscritos.²⁰⁴

Diante do que se julgava como apostasia moderna, o conservadorismo protestante construiu sua resposta. Um texto fundador do fundamentalismo norte-americano está reunido no conjunto de doze volumes que somam noventa artigos, publicados entre os anos de 1910 e 1915 sob o título *The Fundamentals*. É importante traçarmos certas considerações sobre o percurso desse texto, ao qual, alguns estudiosos, com relativa razão, não atribuem como sendo a manifestação textual básica do fundamentalismo norte-americano. Este argumento, defendido por Velasques Filho, sustenta-se na presunção de

²⁰⁴ VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: _____.; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Op. cit., p. 112-114.

que “essa série de publicações não apresenta unidade doutrinária nem é a origem do movimento fundamentalista”.²⁰⁵ Em contrapartida, outro notável historiador do protestantismo como Reily assume *The Fundamentals* como “a exposição clássica do Fundamentalismo”, embora, divergindo quanto ao número de livros editados e quanto ao período de divulgação.²⁰⁶

A nosso ver, a heterogeneidade doutrinária, ao invés de se constituir como um entrave, afirma-se em traço dos mais cristalinos nos movimentos fundamentalistas. Se tomarmos como exemplo os fundamentalismos contemporâneos, como a Maioria Moral de Jerry Falwell, observaremos que ele congrega em seu interior, inclusive, indivíduos de confissão religiosa católica,²⁰⁷ evidenciando dessa forma, o aspecto fluido e difuso que é intrínseco ao movimento e que atinge, inclusive, seu próprio conceito. Em relação a iniciativas históricas precedentes, podemos afirmar que a organicidade do *The Fundamentals* está dada, pelo menos, por dois fatores indiciários: 1) a falta de unidade doutrinária é francamente superada pela presença de uma unidade interdenominacional.²⁰⁸ É justamente essa unidade que cimenta a solidariedade dos organizadores do texto e dos autores fundamentalistas provindos das várias denominações na empresa de um projeto temático comum. O comparecimento do conservadorismo britânico na publicação, tende a

²⁰⁵ O autor prossegue assinalando que nos trabalhos publicados em *The Fundamentals* são identificadas duas linhas divergentes: uma se aproxima do pensamento do teólogo escocês James Orr, e a outra parte gravita em torno da escola de Princeton, “Alternam-se assim o conservadorismo britânico e o conservadorismo norte-americano”. Idem, p. 122.

²⁰⁶ “A exposição clássica do Fundamentalismo se encontra em dez livros editados por Amzi C. Dixon e Reuben A. Torrey, respectivamente pastor da Igreja Moody e superintendente do instituto bíblico Moody, de Chicago. Os livros, intitulados coletivamente *The Fundamentals* saíram do prelo de 1909 a 1920”. REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 421.

²⁰⁷ Na visão de WHITERUP, o católico aparece como presa fácil do fundamentalista e suscetível a abandonar sua verdade, vítima do engodo e manipulado pela promessa do fundamentalismo: “Nos Estados Unidos e no exterior, os católicos têm sido atraídos para fora da Igreja e arrastados para dentro de comunidades fundamentalistas. Os bispos católicos da América Latina têm ficado alarmados diante do número de católicos que se juntaram aos grupos de evangélicos fundamentalistas. O mesmo pode ser dito para partes da África”. Cf. WHITERUP, op. cit., p. 17. Para os Estados Unidos, a perspectiva de Keating é a seguinte: “Fundamentalist churches in the South claim few converts from Catholicism because there never have been many Catholics there anyway. In parts of the Northeast and Midwest, where Catholics are more numerous, one finds former Catholics making up a majority of some fundamentalist congregations. In the Southwest, with a high Hispanic population, whole congregations consist of former Catholics. As many as one out of six Hispanics in this country is now a fundamentalist. So great and so rapid has the exodus been that only twenty years ago one could find almost no Hispanic fundamentalists”. Cf. KEATING, Karl. *Catholicism and Fundamentalism*. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”. San Francisco: Ignatius Press, 1988, p. 14.

²⁰⁸ Esse aspecto será mais enfatizado quando discutirmos algo sobre a origem denominacional dos autores fundamentalistas.

ser um elemento que ratifica a solidariedade projetada, independentemente de possíveis particularidades encontradas na orientação teológica subsequente deste ou daquele autor; 2) aparece no *The Fundamentals*, em diferentes graus, um legado potencial para a continuidade edificada a partir do seu advento. Nele, estão contidas as características que prenunciavam o tom das disputas posteriores, com a ênfase necessária em questões de essência e sobrevivência da fé supostamente ameaçada. Tais questões, transfiguradas para momentos históricos específicos com base em conflitos específicos são determinadas por um biblicismo irredutível que é inerente aos autores.

No final dos anos 1980, com o eclipse definitivo dos movimentos de contracultura que marcaram os anos 1960, surgem outras perspectivas. Elas acontecem graças aos mecanismos tecnológicos, informacionais e políticos que estão sob administração dos movimentos fundamentalistas, de certo compartilhamento com o poder, bem como em virtude de uma competição que se realiza em torno dos dividendos simbólicos em disponibilidade social. O contraditório entrelaçamento do individualismo utilitário e da religião, o surgimento multiplicado de novos movimentos religiosos, de correntes exóticas alternativas, assim como o *revival* flutuante das religiões históricas, ou seja, um exercício confuso e oscilante de dessecularização do público, são fatores que acentuaram as disputas e exigiram um (re) posicionamento dos fundamentalistas ou dos seus herdeiros simpatizantes.

Mesmo em face de tantos diferenciais, não se deve desmerecer a capacidade dos primeiros fundamentalistas em divulgar e expandir os textos do *The Fundamentals* a uma ampla comunidade segundo as exigências do seu tempo. Em 1909, os irmãos Milton e Lyman Stewart, magnatas do petróleo radicados na Califórnia financiaram a publicação dos textos fundamentais. Com o intuito de “combater as incursões do liberalismo”, os volumes foram enviados gratuitamente a ministros do evangelho, missionários, supervisores da escola dominical, calculando-se em três milhões de exemplares a distribuição no mundo de fala inglesa.²⁰⁹

Sem a intenção de derivarmos para um bizantinismo, é bem verdade que existe uma controvérsia e uma espécie de jogo “dai a César o que é de César” entre alguns autores sobre o contexto exato no qual as designações “fundamentalismo” ou “fundamentalista”

²⁰⁹ *Os Fundamentos*, p. 11, 13.

passaram a fazer parte do vocabulário corrente norte-americano. *Os Fundamentos* pouco auxiliam para a elucidação, limitando-se a referir que na “Conferência Mundial sobre os Fundamentos Cristãos”, realizada em Filadélfia, em meados de 1919, um dos organizadores, William Bell Riley teria sentenciado do alto de sua pretensão: “*O futuro olhará de volta para a Conferência Mundial sobre os Fundamentos Cristãos... como um evento mais histórico do que a fixação, em Wütenberg, das noventa e cinco teses de Martinho Lutero. Chegou a hora de um novo Protestantismo*”.²¹⁰ Em que pese haver certa concordância entre Velasques Filho e Duncan Reily quanto às possíveis origens do fundamentalismo, ambos se afastam quanto à autoria da designação, com o primeiro acompanhando a especulação indicada pelos *Fundamentos*, e o outro, atribuindo a autoria ao jornalista batista Curtis Lee Laws, no ano de 1920.²¹¹ Por último, Whiterup e Armstrong concordam em todos os sentidos com relação à origem do termo, enquanto Kepel apresenta a versão mais dissonante de todas as anteriores.²¹²

A despeito de a quem pertence o direito pela autoria do termo, ou a qual evento é atribuída a origem do fundamentalismo, podemos afirmar que as terminologias “fundamentalismo” e “fundamentalista” se desenvolvem depois da primeira guerra mundial e na esteira das conferências bíblicas organizadas, para ganhar ímpeto na década de 1920 e sofrer intermitências no período que vai do fim do *Scopes Trial*²¹³ até inícios da década de

²¹⁰ Idem, p. 13.

²¹¹ Segundo Velasques Filho “A designação fundamentalista foi atribuída a essa tendência do conservadorismo protestante na ocasião da Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas em 1919. Alguns autores [entre eles Reily] atribuem a origem do nome a Curtis Lee Laws. Ocorre, entretanto, que a conferência mundial antecedeu o escrito de Laws. Como organização ela já existia desde a Conferência Bíblica do Niágara, celebrada em 1878”. Cf. VELASQUES FILHO, op. cit., p. 123. Duncan A. Reily observa que o movimento fundamentalista remonta “à Conferência Bíblica do Niágara” e o “rótulo fundamentalista foi cunhado por Curtis Lee Laws, batista, redator do *Watchman-Examiner*, em 1920”. Cf. REILY, op. cit., p. 421.

²¹² Whiterup assinala: “Em 1920, um jornalista batista do norte de nome Curtis Lee Laws cunhou o termo fundamentalista com referência àqueles que aderiram às ‘doutrinas religiosas fundamentais’, e um grupo batista teria assumido o rótulo como uma autodesignação”. Cf. WHITERUP, op. cit., p. 27. Armstrong é quase idêntica: “Num encontro da Northern Baptist Convention, em 1920, Curtis Lee Laws definiu ‘fundamentalista’ como alguém que está disposto a recuperar territórios perdidos para o Anticristo e a lutar pelos fundamentos da fé”. Cf. ARMSTRONG, op. cit., p. 202. Kepel destoa completamente: “La aparición pública del término ‘fundamentalismo’ suele datarse en la década de los veinte. (...) Pero fue sobre todo el caso Scopes el que introdujo la palabra ‘fundamentalismo’ en el vocabulario americano corriente”. Cf. KEPEL, op. cit., p. 153.

²¹³ O atribulado Scopes Trial refere-se à disputa entre criacionistas e evolucionistas no âmbito da educação no Estado do Tennessee em 1925. O caso ficou famoso e mereceu inclusive, uma peça de teatro e três versões cinematográficas. Sobre o processo, ver: DARROW, Clarence; LARSON, Edward J. *The essencial writings*

1970. Podemos, dessa forma, propor arbitrariamente três fases para o fundamentalismo norte-americano ao longo do século XX: 1) 1910-1925: corresponde aos eventos que estão entre a publicação dos *Fundamentos*, e a erosão do criacionismo motivada pelo *Scopes Trial*: fase de aclimação, ascensão e derrota política; 2) 1926-1970: fase de oscilações e de certo declínio, tendo em vista as tendências liberalizantes na política, na sociedade, e nas igrejas; o impacto das teorias secularizantes e dos movimentos de contracultura: fase determinada pela tentativa de restauração; 3) 1970 em diante: fase de revitalização dos movimentos fundamentalistas; reforço da militância e crescimento sem precedentes no número de adeptos; surgimento de líderes em estreitas relações com o poder político; uso estendido de todas as tecnologias de informação disponíveis.

Seria útil, pois, remontarmos a algumas séries temáticas expostas pelo *The Fundamentals*, e, no mesmo passo, construirmos um mínimo perfil dos autores fundamentalistas. Esse critério operativo, além de permitir uma porta de acesso para que discutamos ao final da seção, determinadas especificidades que marcam a distinção (e a indistinção) entre fundamentalismo protestante e integrismo católico, pode acentuar a hipótese de que os textos das “verdades fundamentais” se caracterizam tanto por uma unidade doutrinária recôndita, quanto por certa atualidade que é relativamente negligenciada.

1.3.3 Os autores fundamentalistas e a bíblia: imunidade ao tempo e eternidade

Howard Crosby nasceu em 1826. Graduiu-se pela Universidade de New York e manteve uma cadeira de grego ali, desde 1851. Tornou-se pastor da igreja presbiteriana da Quarta Avenida na mesma cidade. Crosby morreu em 1891, duas décadas antes da publicação dos *Fundamentos*. No entanto, está presente na coleção fundamental com um texto que é um dos arquétipos de toda a estrutura argumentativa sobre a inerrância e a autoridade bíblicas, ao mesmo tempo em que investe contra as pretensões a alta crítica.²¹⁴

of Clarence Darrow. New York: Random House, 2007. MORAN, Jeffrey P. *The Scopes Trial. A Brief History with Documents*. New York: Palgrave, 2002.

²¹⁴ “O erro dos erros é procurar pelas verdades da religião a partir do homem, Isto é apenas a adaptação da religião ao coração carnal. É a essência do orgulho e da rebelião contra Deus. A acusação favorita dos defensores dessa devassidão é a de que estamos adorando um livro. ‘Bibliolatria’ é a palavra formidável que eles nos lançam. (...) É a palavra de Deus, e, como tal, não permitiremos, nem por um momento, que especulações, imaginações e suposições dos homens, extremamente cultos, levantem a menor suspeita sobre ela”. CROSBY, Howard. Prega a palavra. In: *Os Fundamentos*, cit., p. 459-466.

Nos *Fundamentos*, os ataques à disposição especulativa da crítica moderna são desencadeados em conformidade a todos os recursos possíveis do acervo bíblico: sentenças, profecias, parábolas, dogmas, doutrina, condenações impostas, graças concedidas, escatologia. Sob os diversos modelos de apreensão do texto, os *Fundamentos* se constituem em uma apologia bíblica diante do temor pela perda dos mecanismos da salvação. As pequenas comunidades temáticas são evidências da recusa de por em causa a criação e a autoria do Pentateuco, a autenticidade dos profetas e a autenticidade dos quatro evangelhos, a revelação, o nascimento virginal, a deidade e a ressurreição de Cristo, a expiação substitutiva, a submissão da teologia à filosofia, o testemunho arqueológico para a verdade das escrituras, o testemunho da unidade orgânica da bíblia, a segunda vinda de Cristo que inaugura o milênio.

Na opinião dos fundamentalistas, a melhor qualificação para perceber a verdade bíblica é a compreensão espiritual e não a filologia, exercício que se revela insuficiente de apreender a integridade ou credibilidade de uma passagem qualquer das escrituras. Desse modo, a teologia moderna é fundada numa espécie de fraude exegética, que por sua vez constrói uma fraude literária cujo pressuposto é atribuir aos textos bíblicos uma não-historicidade. Em outras palavras, a teologia moderna se apóia na tese de que alguns relatos bíblicos dos mais impressionantes e cruciais foram escritos posteriormente e não por quem está qualificado como instrumento da inspiração divina.

A bíblia, texto revelado por essa inspiração, pelo “sopro do Espírito”, ao contrário dos livros escritos por homens, cuja proposta é a de difundir informação e instrução, é sempre a mais atualizada, a melhor e a única autoridade em todos esses assuntos e em outras questões de peso das quais ela trata. Ela está muito à frente da ciência humana com sua vivacidade perene, sua resistência indestrutível ao obsoleto.²¹⁵ Um ponto de honra dos fundamentalistas refere-se à doutrina da criação. Segundo Canon Dyson Hague, nos seus primeiros capítulos, o livro de Gênesis é o mais importante da bíblia porque responde satisfatoriamente a perguntas de interesse perpétuo: o ser de Deus, a origem do universo, a criação do homem, a origem da alma, o fato da revelação, a origem do pecado, a promessa de salvação, a divisão primitiva da raça humana, o chamado de Israel, a parte preliminar do

²¹⁵ MAURO, Philip. Vida na Palavra. In: *Os Fundamentos*, p. 221.

programa redentor de Deus.²¹⁶ Ainda quanto à doutrina da criação, ela se constitui na base de “*nossa segurança para que tudo na natureza e na providência esteja na dependência de Deus e à sua disposição*”. Não há como imaginar que “*houvesse algo no universo que não fosse criado por Deus, que existisse independentemente Dele*”, pois, do contrário, “*como poderíamos estar certos de que esse elemento não poderia frustrar, vencer ou destruir o cumprimento do propósito de Deus? A doutrina bíblica da criação exclui definitivamente essa suposição*”.²¹⁷ Porém, que ninguém se iluda com essa importância superestimada atribuída a Gênesis, porque, uma outra série de textos que prega a autenticidade autoral de livros seminais como os quatro restantes do Pentateuco, os livros de Isaías e Daniel,²¹⁸ o evangelho quatripartite também oferece as provas do complexo de inerrância dos fundamentalistas.

Imune ao tempo concreto da história, a bíblia é guardiã da eternidade e responde pelas sucessivas economias do tempo divino, fato sobrenatural inesgotável. Essa obediência da história ao divino se realiza pelo sistema interpretativo eleito pelos fundamentalistas como o preferido para a hermenêutica: o dispensacionalismo.²¹⁹ Desenvolvido no século XIX por John Nelson Darby (1800-1882), o dispensacionalismo encontra o alvo último da história no estabelecimento do reino milenar sobre a terra. No entanto, antes dessa concretização, o mundo humano irremediavelmente conectado à vontade e ao juízo de Deus, atravessa outras escalas de tempo, ou economias, ou dispensações. Cada dispensação é distinguível no desenrolar do propósito de Deus: “*Uma dispensação é o método distintivo de Deus governar a humanidade ou um grupo de homens durante certo período da história humana, marcado por um evento, teste, fracasso e juízo crucial*”.²²⁰ Para cada dispensação está o homem sujeito a uma prova de dignidade que compreende administrar os frutos doados por seu Deus. Para cada ato falho ou para cada fracasso nessa administração, Deus

²¹⁶ HAGUE, Canon Dyson. O valor doutrinal dos primeiros capítulos de Gênesis. In: *Os Fundamentos*, p. 105-106.

²¹⁷ ORR, James. As primeiras narrativas de Gênesis. In: *Os Fundamentos*, p. 52.

²¹⁸ Segundo George L. Robinson a desintegração do livro de Isaías teve início com Koppe, que, em 1780 foi o primeiro a duvidar da autenticidade do capítulo 50; mais tarde Doerlein põe em dúvida os capítulos 40 a 66; Rosenmueller nega que Isaías tivesse feito a profecia contra a Babilônia que vai do capítulo 13, 1 ao 14, 23; Eichhorn, no início do século XIX elimina o oráculo contra Tiro no capítulo 23. Cf. ROBINSON, George L. Um Isaías. In: *Os Fundamentos*, p. 89-91.

²¹⁹ Sobre o dispensacionalismo, ver a obra apologética de RYRIE, Charles C. *Dispensacionalismo*. Ajuda ou Heresia? Tradução Elizabeth Charles Stowell Gomes. Mogi das Cruzes: ABECAR, 2004.

²²⁰ RYRIE, idem, p. 36.

profere um juízo que dispara uma nova economia que se abre para novas provas e juízos, para novas escatologias.

Dentre os esboços dispensacionais representativos para a hermenêutica bíblica o mais utilizado é aquele que identifica sete dispensações, coerentemente associadas aos respectivos textos bíblicos que as legitimam: 1) dispensação da inocência: equivale ao tempo adâmico no paraíso. A responsabilidade do primeiro homem era cuidar do jardim e não comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Tendo falhado, Deus pronunciou um juízo de longo alcance sobre ele, sua esposa, a humanidade, a serpente e a criação. Dizem os teóricos da dispensação que a era da inocência é relativa aos seguintes textos: Gênesis 1.3 a 3.6; 2) dispensação da consciência: durante essa economia o homem falha em fazer o bem e recebe como juízo o dilúvio. Seu texto básico é Gênesis 3.7 a 8.14; 3) dispensação do governo civil; responsabilidade do homem é povoar a terra. Nova falha, novo juízo. Na torre de Babel, o juízo de Deus determina que os homens devam ser forçosamente espalhados pela confusão de línguas. Texto básico: Gênesis 8.15 a 11.9; 4) dispensação do governo patriarcal: a responsabilidade é de que o povo permaneça na terra prometida e obedeça a Deus. O juízo divino pela falha é a escravidão no Egito e o vagar pelo deserto, equivale a Gênesis 11.10 a Êxodo 18.27; 5) dispensação da lei mosaica: responsabilidade de guardar a lei e andar com Deus. Sua contrapartida é a sucessão de cativos. Texto bíblico: Êxodo 19.1 e João 14.30; 6) dispensação da graça: crer em Cristo, andar com Cristo (tempo atual). Juízo proferido: morte e perda de galardões. Texto básico: Atos 2.1 até Apocalipse 19.21; 7) dispensação do milênio: crer e obedecer Cristo e seu governo. Morte e julgamento. Texto fundante: Apocalipse 20. 1-15.²²¹

A dispensação mais expressiva dos *Fundamentos* é o milênio, tanto para os prémilenistas quanto para os pósmlenistas.²²² O texto de Charles Rosenbury Erdman assegura que a vinda de Cristo será pessoal.²²³ Por pessoal, ele crê a vinda como *visível, corporal, local*, ou seja, tudo que pode ser contrastado com aquilo que é *espiritual, providencial, figurativo*. O mistério da vinda está na iminência, que indica tanto a incerteza

²²¹ Idem, p. 61-68.

²²² “The most disputed topic, among fundamentalists themselves is the Second Coming. If there is agreement, it is only on the point that Christ will physically return to Earth. When that will be is up for grabs. Premillennialists say it will be before the millennium, the thousand-year reign. Postmillennialists say it will be after”. KEATING, cit., p. 22.

²²³ ERDMAN, Charles Rosenbury. A vinda de Cristo. In: *Os Fundamentos*, p. 689-698.

quanto à possibilidade de proximidade. Portanto, toda a sugestão sobre a determinação do tempo da vinda deve ser cautelosa: “... *vigiai e orai; porque não sabeis quando será o tempo (Mc 13.33). Estas declarações... sugerem cautela àqueles que afirmam que a nossa era está agora chegando ao fim; pode ser, mas não há nenhuma certeza quanto a isso*”.²²⁴ Outro texto, assinado por Arthur Tappan Pierson, reafirma e acrescenta ao milênio as demais dispensações. Toda a unidade orgânica da bíblia advém da unidade descoberta pela dispensação.²²⁵

Ao lado dessas comunidades temáticas convive e flui uma unidade interdenominacional que caracteriza a origem dos autores.²²⁶ De um lado, temos representada no fundamentalismo clássico toda a multiplicidade denominacional do protestantismo: desde presbiterianos e batistas escoceses como James Orr (1844-1913), teólogo formado em Glasgow, e Thomas W. Medhurst, até fundadores da Igreja Episcopal Reformada na América como Joseph D. Wilson (1840-1925), passando pela Igreja Anglicana cujo representante John Charles Ryle (1816-1900) foi primeiro bispo de Liverpool, além de congregacionais, metodistas, episcopais, chegando à Handley C. G. Moule (1841-1920), teólogo de Cambridge que serviu à coroa inglesa como capelão da rainha Vitória.

De outro lado, é importante frisar quem nem todos os protagonistas radicaram exclusivamente da teologia. Advogados, autodidatas, comerciantes, ouviram o “chamado”, perceberam o “sinal” e se deslocaram para ativismos, missões, pregações e escrita. Os exemplos são inúmeros, como o de Melvin Grove Kyle (1858-1933), presbiteriano, especialista em arqueologia bíblica e egiptologia; Arno Clemens Gaebele (1861-1945), emigrado da Alemanha, chegou aos Estados Unidos em 1879, autodidata em questões bíblicas, trabalhou seu ministério junto aos judeus em New York; Philip Mauro (1859-1952), advogado, procurador de justiça junto à Suprema Corte dos Estados Unidos, autor de mais de quarenta livros, foi Mauro quem preparou o sumário legal que William Jennings

²²⁴ ERDMAN, idem, p. 696.

²²⁵ “Existem certas características dispensacionais uniformes, que distinguem cada novo período. Cada dispensação é marcada por sete características: (a) luz crescente; (b) declínio da vida espiritual; (c) união entre os crentes e o mundo; (d) uma civilização gigantesca, do tipo que encontramos no mundo; (e) desenvolvimento paralelo do bem e do mal; (f) apostasia da parte do povo de Deus; (g) juízo final. É Deus na história como poder controlador”. Cf. PIERSON, Arthur Tappan. O testemunho da unidade orgânica da Bíblia à sua inspiração. In: *Os Fundamentos*, p. 201.

²²⁶ Todas as micro biografias apresentadas até o final desta subseção foram extraídas da versão em português d’*Os Fundamentos*, cf. citado.

Bryan usou no julgamento de Scopes em 1925. Nos anos posteriores, mudou seu ponto de vista, abandonando posições dispensacionalistas e pré-milenistas; Robert Anderson (1841-1918), britânico, advogado criminalista que em 1888 juntou-se à Scotland Yard, em Londres, para trabalhar como chefe do Departamento de Investigação Criminal e desempenhou essa função até sua aposentadoria em 1896. Anderson converteu-se a Cristo com dezenove anos e, quase imediatamente, começou a pregar a seus compatriotas em Dublin;²²⁷ Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921), conhecido pela sua Bíblia de Referência publicada em 1909, serviu no exército confederado durante a guerra civil, trabalhou como advogado e foi nomeado procurador do Kansas em 1873;²²⁸ Thomas Spurgeon (1856-1917), primeiro ingressou na carreira comercial, porém, “sentiu um chamado” e atuou como pregador na Nova Zelândia; Leander Whitcomb Munhall (1843-1934), metodista, autodidata, serviu com distinção durante a guerra civil, participando em trinta e três batalhas, editou *The Methodist*, publicação semanal da Filadélfia; Arthur Tappan Pierson (1837-1911), pregador, serviu as igrejas congregacionais e presbiterianas em New York e Pensilvânia. Além de sua obra teológica, Pierson fundou o *First Penny Saving Bank* da Filadélfia; Charles Gallaudet Trumbull (1872-1941), jornalista formado em Yale, ativista do movimento “Vida Cristã Vitoriosa”, serviu como vice-presidente da Associação do Fundamento Cristão Mundial; Henry Weston Frost (1858-1945), presbiteriano que começou sua carreira como vendedor itinerante de óleo, e, depois, por influência da mulher e incitado por sua própria visão pela obra evangelista optou pela atividade missionária, atuando como membro norte-americano da Missão no Interior da China.

Dentre os autores de formação teológica, parece que boa parte recebeu instrução em Princeton, mas também em Harvard, Gottingen, Berlim, Toronto e outras instituições. Senão vejamos: Canon Dyson Hague (1857-1935), estudou artes e teologia na Universidade de Toronto e serviu como coadjutor na Catedral de Saint James na mesma cidade; George Frederick Wright (1838-1921), formou-se pelo Seminário Teológico de Oberlin de Ohio, editor da Biblioteca Sacra e interessado nas relações entre ciência e religião; William Henry Griffith Thomas (1861-1924), foi co-fundador do Seminário Teológico de Dallas, iniciado

²²⁷ Depois da aposentadoria, ele foi nomeado cavaleiro pela rainha Vitória, e, em 1901, o rei Edward VII o tornou comandante cavaleiro.

²²⁸ Scofield converteu-se em 1879 e abandonou a magistratura. Foi um dos líderes mais influentes da escola dispensacional da interpretação bíblica nos Estados Unidos.

na prática teológica formal no King's College em Londres, complementou seus estudos em Oxford; William Caven (1830-1904), ²²⁹ presbiteriano, graduou-se pelo Knox College de Toronto, contribuiu na formação da Igreja Presbiteriana do Canadá; Canon G. Osborne Troop (1854-1932), bacharel em teologia pelo King's College em Windsor, serviu as igrejas de Halifax, Montreal e Toronto entre 1874 e 1920; George Livingstone Robinson (1864-1958), antes de receber sua graduação pelo Seminário Teológico de Princeton em 1893, Robinson utilizou seu conhecimento de Antigo Testamento para uma exploração arqueológica na Palestina; James Martin Gray (1851-1935), convertido aos vinte e um anos, reitor da Primeira Igreja Episcopal Reformada em Boston entre 1879 e 1894, presidente do *Moody Bible Institute* em 1925, escreveu, entre outros, *Why a Christian Cannot Be an Evolucionist?* [Por Que um Cristão Não Pode Ser um Evolucionista?]; William G. Moorehead (1836-1914), escritor evangélico, graduou-se no Muskingum College, Seminário Teológico Allegheny e no Seminário Teológico Xênia, atuando na Itália pela *American Foreign Union* como missionário; George Sales Bishop (1836-1914), formado no Seminário Teológico de Princeton; Thomas Whitelaw (1840-1917), recebeu educação formal no *United Presbyterian Hall* de Edimburgo, Escócia; Robert Elliot Speer (1867-1947), formado pela Universidade de Princeton em 1891; Benjamim Breckinridge Warfield (1851-1921), estudou no Princeton College, no Seminário de Princeton e na Universidade de Leipzig na Alemanha; Reuben Ancher Torrey (1856-1928), foi no princípio de sua vida cristã um partidário da alta crítica, porém, durante sua permanência para estudos na Alemanha, ele rejeitou a teologia moderna, e, mais tarde, tornou-se um dos principais pensadores entre os fundamentalistas, editando os textos originais entre 1910 e 1915; Charles Bray Williams (1869-1952), batista, formado na Universidade de Chicago, pastor na Pensilvânia, Texas, Flórida, Tennessee e Carolina do Norte; Franklin Johnson (1836-1916), batista, graduado pelo Seminário Teológico de Colgate. Em 1861, tornou-se membro da Convenção Nacional Republicana que nomeou Abraham Lincoln para presidente, escreveu sobre temas variados como a evolução, a feminilidade, estudos psíquicos e romances; George William Lasher (1831-1920), batista, foi-lhe concedida graduação honorária pelo Seminário Teológico Hamilton e pela Universidade de Colgate;

²²⁹ Caven também foi outro autor que não viu seu texto "O testemunho de Cristo ao antigo testamento", publicado nos *Fundamentos*.

John McGraw Foster (1860-1928), episcopal, foi educado em Harvard, Gottingen, Oxford; George Campbell Morgan (1863-1945), congregacional, professor no Instituto Bíblico de Los Angeles e na Faculdade Gordon de Teologia e Missão; David James Burrell (1849-1926), educado em Yale, pastor da igreja reformada *Marble Collegiate* em Manhattan durante trinta e cinco anos, ativista, alinou-se com causas como a Liga contra as Boates de New York, Liga contra o Seminário Feminino de Bennett, Liga contra a *American Tract Society* e a Liga contra a Sociedade Histórica de New York!; H. M. Sydenstricker (1858-1914), educado na Universidade de Washington, e no Seminário Teológico União, em Virgínia; Edward John Stobo (1867-1922), batista, graduado pelas Universidades de McMaster e Western, ministro de igrejas em Ontário, no Canadá; Amzi Clarence Dixon (1854-1925), batista, trabalhou ao lado de Torrey na edição dos *Fundamentos*, escreveu em 1912, no contexto de publicação das verdades fundamentais, *Destructive Criticism vs. Christianity* [Crítica Destrutiva versus Cristianismo]; George Frederick Pentecost (1842-1920), clérigo presbiteriano com longa atuação, foi capelão durante a guerra civil e pastoreou igrejas em Indiana, Kentucky, New York, Massachusetts, Pensilvânia e Londres; John McNichol (1869-1956), presbiteriano, educado na Universidade de Toronto; Charles Rosenbury Erdman (1866-1960), graduado pelo Seminário Teológico de Princeton, pastoreou a Primeira Igreja Presbiteriana em Princeton e foi autor de trinta e cinco livros; Edgar Young Mullins (1860-1928), batista, presidente da Convenção Batista do Sul e professor desse seminário.

1.3.4 Encontros e desencontros – integristas e fundamentalistas

A convergência epocal com vistas a corrigir e contrapor os modernismos respectivos, o antipluralismo como pressuposto a aniquilar a crítica não reconhecendo a historicidade dos fenômenos, e por consequência, o impulso condenatório destinado aos grupos dissonantes que propõem novas abordagens sobre os dispositivos da fé, e o controle totalizante desses mesmos dispositivos, são características semelhantes visíveis entre o integrismo e o fundamentalismo.²³⁰ As razões sociais gerais, como acentua Eisenstadt, são

²³⁰ Ivo Pedro Oro, citando Daniel Alexander e seu “El fundamentalismo es un Integrismo?”, sublinha a seguinte questão: “Uma vez que a conjuntura sócio-histórica é similar, não obstante a diferença de contextos confessionais, pode-se sugerir que sua emergência e desenvolvimento se dão em fatores sociológicos comuns, os movimentos que os geram são os que conflitam com os movimentos modernistas. Isto leva a gerar, principalmente na mente e na boca dos seus adversários, comparações e identificações de posição teológica e

também fortes componentes que implicam na cristalização de um grande número de novos estilos de vida heterogêneos que redundam em: fator de corrupção, enfraquecimento das tendências existentes, evolução como ameaça, potencial corrosão das premissas básicas da religião em virtude da tônica posta em critérios aparentemente extra-religiosos.²³¹ No entanto, os elementos simétricos observados em um e outro não dizem tudo, muito menos conseguem alcançar a multiplicidade de distinções. E isto é evidente, mesmo que consideremos a diversificação moderna como um argumento central para aproximar integristas e fundamentalistas.

Uma diferença importante, embora matizada, entre o integrismo e o fundamentalismo, é quanto ao ambiente. Tanto cultural como territorialmente ambos germinam em universos diferenciados. O integrismo, em sua ambientação latina, e com forte ambição teocrática, tem na Europa católica o centro do mundo e sua alavanca civilizatória, estabelecendo Roma como capital desse mundo. O fundamentalismo, fincado na tradição anglófona, recorre à bíblia sem qualquer constrangimento para afirmar a supremacia racial jafética da nação americana no campo industrial, comercial e político, sem, contudo, desmerecer o papel dos latinos, germânicos e outros,²³² mas reconhece que um dos seus fins é se consagrar à uma missão mundial quem tem em vista a conversão de todos os povos. Este foi um argumento inalienável dos missionários quando começaram a acontecer os processos de entrada das denominações protestantes na América Latina.

Do ponto de vista da mediação em termos de ligação com Deus e interpretação exegética observa-se uma profunda e crucial distinção. O desprezo e o pessimismo quanto à dimensão e capacidade de ação histórica do homem confere aos fundamentalistas a necessidade de aplicação da bíblia a todas as situações práticas da vida. Neste aspecto, ela é apropriada apenas para confirmar as certezas, e não é objeto de indagações. A tradição

opção ideológico-política”. In: ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 39.

²³¹ Cf. EISENSTADT, cit., p. 76.

²³² “Os fatos da história têm cumprido o que foi predito em Gênesis há quatro mil anos. As nações camitas, incluindo os caldeus, os babilônicos e os egípcios, foram degradadas, profanas e sensuais. A semita foi a dos religiosos, de onde veio o Messias. A jafética foi a das raças que mais cresceram tornaram-se dominantes, incluindo todas as monarquias mundiais, tanto dos tempos antigos quanto modernos, a grega, a romana, a gótica, a celta, a teutônica, a britânica e a americana, assim conforme investigações e descobertas recentes, as raças da Índia, China e Japão. Assim, Cam perdeu todo o império séculos atrás; Sem e sua raça adquiriram esse império ética e espiritualmente pelo Profeta, Sacerdote e Rei, o Messias; ao passo que Jafé, abarcando o mundo e aumentando a supremacia imperial tem estado no domínio industrial, comercial e político”. Cf. HAGUE, Canon Dyson, cit. In: *Os Fundamentos*, p. 118.

remonta diretamente e sem intermediários de um ser superior.²³³ O homem, dentro desse enfoque, desaparece como agente e se transmuda num instrumento, num depósito da vontade divina, pela qual, floresce o que Ricardo Franco chamou de elemento formal do fundamentalismo.²³⁴ Podemos apreendê-lo de modo mais claro na relação desequilibrada construída por Philip Mauro entre teologia revelada e filosofia.²³⁵

Para Mauro a filosofia e a revelação são conciliáveis se, e somente se, *Philosophia ancilla theologiae*. A própria existência da filosofia como uma ocupação para a mente humana depende da rígida exclusão de toda explicação do universo que não seja alcançada por um processo especulativo. Ou seja, a filosofia, como arte, ciência, invenção do homem, porque especulativa e curiosa do sentido das coisas, é reveladora da fraqueza humana e de sua propensão a seduzir-se pelo conhecimento. Mauro, neste aspecto, sustenta que a filosofia não é “segundo Cristo”, pela simples e suficiente razão de que o testemunho de Cristo põe fim a tudo que ela aceita, a todas as especulações filosóficas concernentes às relações da humanidade com Deus e com o universo: “Cristo põe seu selo na verdade e na autoridade divina das Escrituras do Antigo Testamento. Além disso, Ele revelou o Pai e, por fim, Ele prometeu mais revelações de verdade por meio de seus apóstolos, sob o ensino imediato do Espírito Santo”.²³⁶

Ora, se a posse de direitos e privilégios é imediata, não há por que engendrar um esforço teórico e reflexivo que o campo da filosofia exige. Parece que Mauro contribui para instalar a monossemia característica da relação entre homem e Deus no fundamentalismo, e se recusa a perceber que, se os homens não precisam da reflexividade filosófica, tampouco prescindem da teologia, uma vez que a verdade e o sentido já estão determinados, digeridos e aptos para uso. Assim, se ocorre um rebaixamento da filosofia, a recíproca quanto à

²³³ “La característica que mejor define la actitud fundamentalista es su *negativa a recurrir a la mediación hermenéutica* en la lectura de los textos fundantes de las religiones. Se cree que éstos han sido revelados directamente – o mejor, dictados – por Dios, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su lectura directa”. Cf. TAMAYO, op. cit., p. 87. [Grifos no original].

²³⁴ O elemento formal dos fundamentalismos “lo constituye la búsqueda de fundamento absolutamente seguro de las creencias. Es más una búsqueda de la certeza que de la verdad, por más que se alegue que lo que se busca es la verdad cierta, que es la única verdad”. FRANCO, Ricardo. ? Verdad o Libertad? In: *Selecciones de Teología*, vol. 31, Octubre-Diciembre 1992, n. 124, p. 332-333.

²³⁵ MAURO, Philip. A filosofia moderna. In: *Os Fundamentos*, p. 575-589.

²³⁶ Segundo Mauro, as revelações não são apenas diametralmente opostas às especulações filosóficas, mas retiram todo e qualquer fundamento destas. A doutrina de Cristo não somente instrui os homens quanto ao caminho para o reino de Deus, mas também autoriza aqueles que o aceitam à posse imediata e o desfrutar de muitos e valiosos direitos e privilégios que não podem ser adquiridos de outro modo. Idem, p. 579-580.

revelação também se realiza e “o livro” pode permanecer fechado, a não ser quando pretendamos apenas nos certificar da verdade localizando o versículo apropriado para resolver uma dada situação.

Ao contrário, no campo do integrismo católico o apelo à verdade revelada e sua compreensão acontece a pretexto de zelar pela tradição. Até que ponto podemos ousar afirmar que essa tradição não se constrói por uma deliberação hierárquica autoritária e não sofre, a partir dessa deliberação, um processo de degeneração? A autoridade do magistério eclesiástico, desde que infalível, resulta na produção de um dogmatismo exacerbado, materializado pela ânsia do decretismo, francamente disposto a eliminar as tensões, condená-las, ou controlá-las, como vimos no caso do modernismo católico. O tipo de mediação imposta pelo integrismo sugere a desigualdade radical entre pastores e rebanho por conta, justamente, do lugar no qual se aloja a tradição. O discurso sobre a apropriação da tradição eclesiástica, no caso do integrismo, como sublinha Joseph Moingt, é enganoso.

Moingt sugere que no integrismo há uma inversão no funcionamento da tradição. Há inversão, quando a tradição, que consiste em dizer de outra maneira o dizer original, se apresenta como a origem mesma.²³⁷ A autoridade da tradição é contida pelo autoritarismo religioso. É ele quem define o enunciado da tradição sem permitir que haja uma recriação marginal interpretativa no dado de origem e conforme as contingências do tempo histórico, porque tal atitude recai na heresia. Ou seja, a tradição, processo instituinte e constituinte, sempre em reconstrução criativa, degenera em tradicionalismo, norma instituída e constituída.

Enquanto no fundamentalismo, é a bíblia, porque a bíblia é Deus, quem julga sobre o bem e o mal, sobre a corrupção e a pureza; no integrismo católico é o tradicionalismo da alta *ecclesia*, socorrido pela antiguidade, quem previne sobre os perigos do livre exame e pune as resistências individuais. O “fundamento” católico, legalizado no ato da chancela magisterial competente passa a ser o ritual, a instituição, o artigo do concílio, a encíclica, a bula, a constituição dogmática, o papa.

O integrismo idolatra o centralismo e o burocratismo. Almeja integrar a religião e a política por meio da integração da igreja no Estado e se ressentido profundamente com as

²³⁷ MOINGT, Joseph. Religiones, Tradiciones y Fundamentalismos. In: *Selecciones de Teologia*, vol. 31, Abril-Junio 1992, n. 122, p. 178.

políticas de laicização. O integrismo visa canonizar o mundo político quando procura associar-se ao Estado para compartilhar, em termos de produção, controle e usufruto, de um projeto de poder. Certas configurações de estado o seduzem: normalmente, estados autoritários e fortes, encobertos pelo constitucionalismo, com chefes paternais travestidos de carisma, e que perseguem e anulam ideologias políticas opostas às religiões tendem a exercer um fascínio nos integristas. Nesse caso, os integristas derivam de um integrismo doutrinal para um integrismo ético, social, caridoso, filantrópico, e não raras vezes, desejam vê-lo expresso em normas constitucionais. O integrismo, historicamente, intensifica o antiprotestantismo católico na medida em que a corrosão modernista radica, dentre outras fontes, da teologia liberal protestante. Mas não se satisfaz tão somente com seu antimodernismo. Quase tudo aquilo que se percebe como ameaça, que se opõe como idéia à religião recebe o epíteto de moderno, e com maior ou menor grau, é remetido à interpretação e censura da “bíblia” do integrismo: a *Pascendi*.

Em contrapartida, o fundamentalismo protestante clássico, antes de anticatólico, é anti-romano e tripudia a concepção de que o catolicismo absorve sua verdade da tradição. À questão “O romanismo é cristianismo?”, Thomas William Medhurst,²³⁸ perplexo, desenvolve uma série de reflexões que complementam, em princípio, a crítica ao tradicionalismo. O romanismo é uma invenção hostil ao cristianismo real, uma vez que, não é, de fato, cristianismo. Por quê? O romanismo não professa ser fundado apenas nas Escrituras; ele reivindica um direito de partir do que está contido nelas – um direito para acrescentar às Escrituras ao fazer novos decretos. Ele diz que os concílios e o Papa foram autorizados pelo Espírito Santo a fazer decretos pelos quais, na realidade, as doutrinas entregues por Cristo são completamente anuladas.²³⁹

Ademais, Medhurst denuncia a ânsia persecutória do centro romano em direção aos adversários, aos que ousam compreender por si as Escrituras, aos que desafiam a obediência. De olhar no contexto, Medhurst dispara:

Alguns dizem que Roma deixou de perseguir. Mas este não é o fato; seja quanto aos seus atos, seja quanto [a] regras de ação, ela *afirma que é inalterada e imutável; que é infalível e não pode mudar*, exceto se a necessidade, ou planos para o futuro, exigirem isso. Os fatos, que provam que a perseguição ainda é aprovada por ela, estão frequentemente ocorrendo. Quando Roma tem pouco poder, seu espírito de

²³⁸ MEDHURST, Thomas William. O romanismo é cristianismo? In: *Os Fundamentos*, p. 531-541.

²³⁹ Idem, p. 533.

perseguição é mantido por um tempo; mas ainda está ali. Quando está livre da restrição, não conhece nenhum outro meio de tratar com a diferença de opinião senão pela tortura, pela estaca, pelo parafuso da tortura, pela bota de ferro, pelo punhal do assassino ou massacre em massa.²⁴⁰

Em que medida tais perseguições, tendo em perspectiva as variações históricas e / ou a substituição de instrumentos podem ser lidas em chave contemporânea, não podemos responder com eficácia. É certo, porém, que os fundamentalistas apregoavam sobre a existência e vitalidade de uma única e verdadeira igreja para acentuar seu antiromanismo. Diziam, inclusive, que a igreja católica romana era a antagonista da nação, e operava como um sistema *“político-elesiástico e é inimiga essencial e fatal da liberdade civil e religiosa, a antagonista grisalha tanto da igreja [verdadeira] como do estado”*.²⁴¹ Em síntese, o Papado tirava a coroa da cabeça de Cristo e a colocava na cabeça do Papa.²⁴²

Essa repulsa ao romanismo não se limita, evidentemente, ao texto básico do fundamentalismo. Para as décadas subseqüentes, Karl Keating observou que parte substancial da obra do presbiteriano Loraine Boettner foi dedicada a pregar um ostensivo anticatolicismo.²⁴³ Mas é também evidente que a obra de Keating destina-se a uma apologia do catolicismo em face dos ataques fundamentalistas às doutrinas católicas e a contrapor o argumento repisado pelos fundamentalistas de que a igreja romana é uma falsa igreja porque renega o ensinamento bíblico original. A estranheza de todas as questões levantadas por Keating, é que em suas centenas de páginas de defesa do catolicismo, ele, em nenhum momento, faz uso da palavra integrismo. Talvez Keating reconheça sua atitude metodológica como um meio para salvaguardar a igreja de uma crítica que a exponha a um desvio de ortodoxia e acaba por aprofundar as opacidades teóricas entre o integrismo e o fundamentalismo.

Enfim, antes de, na seqüência, deslocarmos a análise para os dados empíricos que pretendem reforçar a tese de ressonância integrista no catolicismo institucional no Brasil, cabe caracterizar uma última dimensão: valorizar a questão da dicotomia antiintelectualismo versus intelectualismo que realça uma distinção importante na relação

²⁴⁰ Idem, p. 535-536. Grifos no original.

²⁴¹ FOSTER, John McGraw. Roma, a antagonista da nação. In: *Os Fundamentos*, cit., p. 543-551.

²⁴² Cf. MEDHURST, cit., p. 539.

²⁴³ Sobretudo, Keating faz referência à *Roman Catholicism*, obra de Boettner publicada em 1962 pela Presbyterian and Reformed Publishing Company. Sobre o papel de Boettner e sua obra ver: KEATING, op. cit., especialmente capítulo 2 “The Anti-Catholic’s Sourcebook”, p. 27-50.

entre o fundamentalismo e o integrismo. Se adotarmos a perspectiva de Hofstadter, o fundamentalismo protestante seria um dos produtos do antiintelectualismo norte-americano, tendo em vista a rejeição à alta crítica, e, na origem, a afronta revivalista à racionalidade erudita do puritanismo. Já o integrismo católico com seu apego irremediável não à tradição, mas às formas que se empenham em monopolizar a tradição que degenera em tradicionalismo tende a hipertrofiar a autoridade. A exacerbação doutrinária, levada ao paroxismo e sem quase nenhuma concessão às transformações culturais, submetendo tudo à moral, marca um discurso de intelectualismo autoritário que olha com reprovação ou reservas para as manifestações populares da religião. Ou censura os modernismos e teologias que cobram posturas menos dogmáticas e mais democratizadas.

CAPÍTULO 2

Ressonâncias integristas na imprensa católica – I

A Revista “Ave Maria” (1908-1937)

- Já lestes a *Ave Maria*?

- Sim, sim, e gostei tanto: li alguns artigos duas vezes até...

- Gostou-te e leste duas vezes, mas talvez não te livres do laivo do egoísmo.

- Eu egoísta? Nunca mais! Sabes como eu sempre fui caridoso, ainda com os desconhecidos: e ainda sou mais devotado à caridade e beneficência depois que leio as folhas católicas...

- És caridoso, sim, não poupas ao pobre os teus bens nem ao doente as tuas palavras de consolo; mas o homem não vive só de pão, nem só se conforta com palavras. Nossa caridade há de ser universal, beneficiando a todos os homens e comunicando-lhes todos os nossos bens, enquanto não houver inconveniente grave ou prejuízo de terceiro...

- Parece que eu comunico assim todos os meus bens, praticando as quatorze obras de misericórdia: sete corporais e sete espirituais...

- E qual é o grande mestre que te ensinou que só havia quatorze obras de misericórdia? Concedo-te que certas obras de misericórdia sejam de todos os tempos; mas como todas procedem do amor que devemos ao próximo, por Deus que o criou, a nossa misericórdia há de ser grande como esse amor, e larga, inventiva e jeitosa conforme as necessidades de nossos irmãos que são todos filhos os de Deus, membros da grande família humana.

- Qual é, pois, a necessidade de meu próximo que eu não tenha socorrido?

- Ah! Meu caro, aqui é que eu te esperava. O próximo, os homens de hoje, as pessoas de todo sexo, idade e condição padecem uma grave necessidade e estão constantemente em grande perigo. Padecem quase todos de ignorância religiosa; de ignorância *absoluta*, a maior parte, posto que quase não conhecem as verdades da religião: os sermões são poucos, alguns em linguagem muito elevada, não se pregam com a ordem necessária para instruir as multidões; e o pior inconveniente é que os católicos não os querem ouvir. Entre aqueles mais felizes que conhecem o catecismo, existe a ignorância relativa, mas muito fatal para suas almas. O catecismo dá somente o ensino rudimentar que serve de base ao conhecimento da religião em todos os tempos da Igreja e para toda classe de pessoas. Há, porém, muitos tempos e posições sociais em que somos obrigados a conhecer melhor a nossa religião verdadeira para não nos iludirmos e deixar-nos vencer com os ataques freqüentes de seus inimigos que ou com a prosa familiar ou com a propaganda impressa de livros e jornais ou com as conferências e discursos políticos de agitadores endemoninhados pouco a pouco pelos sofismas, pelas negações enfáticas e pelas calúnias vão incutindo nos ânimos a desconfiança contra o clero nos ensinamentos da Igreja, na verdade sobre seus dogmas e até na descrença da mesma religião.

(...).

- (...)... mas o que está nas tuas mãos e nas de todos os que vão ouvir nossa conversação, é a boa leitura. Que leiam os teus filhos a *Ave Maria*, que leiam outras folhas da imprensa católica, que leiam os diversos livros e folhetos publicados para responder aos inimigos da religião... como Franco, Segur, Sardà... Propaga entre os teus amigos com entusiasmo, com interesse, com dedicação essa revista que tanto te agrada, convida os primeiros a ler as suas colunas, emprestando-a...

(...).

- Mas se queres fazer coleção para teus filhos e cunhados, e receias de emprestar, convida, ao menos, com a graça, os teus conhecidos a que assinem a *Ave Maria* e outras folhas católicas de que

sabes que eles hão de gostar, ponderando-lhes os grandes bens e a necessidade da boa imprensa e a barateza de seu custo, e lembrando-lhes o perigo de perder a religião, e a crença, o pudor e a moralidade, em que se põem ao ler os maus livros e esses jornais e diários da imprensa não católica que com mil calúnias, com gravuras indecentes, com prosas de mau gênero e com artigos e excertos anti-religiosos propagam o ateísmo, o ceticismo, o desprezo à religião, o relaxamento da família, o divórcio, a libertinagem e a liberdade absoluta que solta o freio a todas as paixões e vai criando por meio da imprensa sem Deus uma sociedade sem força moral e sem laços nem obrigações, quer para com os indivíduos como para com as autoridades, um estado pior e mais intolerável que os dos próprios silvícolas sem educação nem cultura, mas com alguns princípios comezinhos da moral primitiva infundida pelo Criador no íntimo dos corações.

Verdade entre amigos. In: Revista *Ave Maria* n. 46 de 13/11/1910, p. 725-726.

CAPÍTULO 2

Ressonâncias integristas na imprensa católica – I.

A Revista “Ave Maria” (1908-1937) ²⁴⁴

O integrismo é, efetivamente, uma das linhas adotadas pela Igreja católica brasileira desde os primórdios do século XX, constituindo parte substantiva de suas ações doutrinárias, internas; e sócio-políticas, externas. Sua marginalização relativa, se assim podemos dizê-lo, ocorreu apenas na pós-segunda guerra quando a evidência, a visibilidade e atuação dos plurais religiosos e sociais em competição simbólica e material não puderam mais ser omitidas ou contidas, e contribuíram para relegar setores integristas a uma posição minoritária. No plano externo, a necessidade de responder a uma conjuntura marcada pelos infames resultados do fascismo na Europa, e, internamente, a oposição mais que tardia dos setores católicos leigos ao Estado Novo de Vargas somaram-se para que houvesse continuada revisão do papel social do catolicismo e das organizações mais comprometidas com as hierarquias institucionais. Uma lenta e também difícil abertura de diálogo com outras igrejas cristãs nos anos 1950 e 1960 pode ser evidenciada como forma de inserir um catolicismo reformista e de corte mais socialmente engajado nas lutas populares e teologicamente mais ecumênico.²⁴⁵ Alguns processos gerais devem ser lembrados para que tais mudanças ficassem gradativamente mais claras:

Seria preciso que as transformações estruturais por que passava a sociedade brasileira arrastassem ou fizessem emergir, entre os católicos – vale dizer, na população brasileira de maioria católica – setores “modernizantes” (novas classes médias, técnicos, estudantes, profissionais liberais, operários, setores camponeses, clero jovem etc.) com uma problemática histórica específica, sem referências imediatas no ensinamento dos papas, e, portanto, com exigências novas de opção pastoral em confronto com os setores política e religiosamente tradicionais. (...) O avanço do pensamento marxista, o exercício do voto, o aumento do peso relativo da classe operária, além da pronta penetração de um protestantismo agressivo e da

²⁴⁴ Uma versão bastante resumida e que apropriou muitas das discussões desenvolvidas neste capítulo foi publicada em forma de artigo. Cf. GONÇALVES, Marcos. Missionários da “boa imprensa”: a revista *Ave Maria* e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. In: *Revista Brasileira de História*, n° 55, vol. 28, p. 63-84, jan.-jun., 2008.

²⁴⁵ Sobre as aproximações entre o protestantismo progressista e o catolicismo reformista no projeto de construção de um movimento ecumênico a partir de meados da década de 1950, ver: DIAS, Agemir de Carvalho. *O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994)*. A serviço da igreja e dos movimentos populares. Curitiba, UFPR, Tese (Doutorado em História), 2007.

propagação popular do espiritismo e da umbanda, obrigariam os bispos a levar em consideração aspirações populares e a reformular seu modo de atuação. Numa palavra, se a Igreja começa a mudar nos anos 50, é porque as grandes massas de católicos, ao serem mobilizadas pelo rápido processo de penetração e expansão do capitalismo industrial, começam a passar, visivelmente, da mera passividade política a uma certa atividade reivindicativa e passam a ser disputadas por concorrentes ideológicos decididos, não apenas de cunho profano mas também de caráter religioso.²⁴⁶

Porém, e talvez, o integrismo continuou como projeto a ser desejado no recôndito de muitos representantes institucionais. A resistência de núcleos integristas nesse contexto pode ser avaliada pelo desempenho e militantismo de bispos como D. Antonio de Castro Mayer, da cidade de Campos.²⁴⁷ A referência e o indicador desses setores foi o período anterior, qual seja, parte da primeira metade do século XX. É neste sentido que empreendemos nesse capítulo uma investigação sobre um produto da cultura católica que julgamos como portador de elementos bastante evidentes do integrismo católico e radicalmente opostos àquilo que se propôs para a segunda metade do século. A revista Ave Maria, de notável durabilidade histórica e penetração nacional praticamente desde os primeiros anos de sua fundação pode ser um índice razoável de demonstração de um catolicismo doutrinário e politicamente interessado em construir uma sociedade jurídica e constitucionalmente católica. Confrontado com o processo de laicização da sociedade e com grupos portadores de um discurso anticlerical desde a proclamação da república, um catolicismo com alto grau de intransigência e reacionário elaborou respostas por meio de um vasto projeto que integrou elites eclesiásticas, leigas, e, sobretudo, setores intermediários, mas tão decisivos como a imprensa católica.

²⁴⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio; SOUZA, Beatriz Muniz de; CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Igreja Católica 1945-1970. In: FAUSTO, Boris. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira* – Tomo III, O Brasil Republicano. 4. Vol. Economia e Política (1930-1964). 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 355.

²⁴⁷ Ver, por exemplo, sua carta Pastoral “Sobre problemas do apostolado moderno” de 1953, na qual o bispo de Campos ainda atormentava-se com a ruptura do modernismo lembrando que a corrente era resultado de uma tendência a conciliar os extremos inconciliáveis, de encontrar uma linha média entre a verdade e o erro, ou seja, o relativismo. Retomando palavras de Pio X na *Pascendi*, Mayer dizia que o modernismo era “monstruosa confluência do ateísmo, do racionalismo, do evolucionismo, do panteísmo, em uma escola apostada em apunhalar traiçoeiramente a Igreja”. Sobre as igualdades sociais e políticas, Mayer as atrelava à religião: o “igualitarismo absoluto, que se levanta na esfera política e social contra todas as superioridades legítimas, e na esfera religiosa visa suprimir a distinção instituída por Jesus Cristo entre Hierarquia e povo fiel, clérigos e leigos”. Cf. MAYER, Antonio de Castro, D. *Carta Pastoral sobre problemas do apostolado moderno*. 2. ed. Campos: Boa Imprensa Ltda., 1953. As citações estão, respectivamente às p. 9, 22-23.

2.1 A Revista Ave Maria nos contextos do catolicismo institucional e da imprensa católica

Fundada em 1898 na capital paulista pelos leigos católicos Tiburtino Mondim Pestana e Maria Junker Alves, a Revista Ave Maria, se afirma como a publicação católica de tipologia mariana mais antiga do Brasil.²⁴⁸ Mondim Pestana fora co-redator do *Monitor Católico*, fundado em 1878 como um órgão de propaganda da Igreja católica de combate às idéias reformistas então representadas pela imprensa evangélica.²⁴⁹ Desde 1899, a responsabilidade pela política editorial da Ave Maria (redação, editoração, divulgação, distribuição) foi entregue à Congregação dos Missionários Filhos do Coração de Maria (CMF), ou, comumente chamada, ordem dos claretianos, instituto religioso fundado na Espanha em 1849 por Antonio Maria Claret, sacerdote catalão beatificado em 1934 e canonizado em 1950. Seu título é uma referência necessária ao culto do coração de Maria, designado para “*atrair os bons católicos*”, ao tempo em que “*parecia decrescer a religião mediante as leis fatídicas do ateísmo oficial*”.²⁵⁰ Atenta aos interesses da Igreja, a AM se lançou a público com a pretensão de alcançar e influenciar quatro campos de atividade: 1) ciências, a sede da sabedoria; 2) letras, um poema composto pela divindade; 3) apologética, para destruir as heresias do mundo inteiro; 4) piedade, para seguir os passos de Maria.²⁵¹

Além do esboço inicial de caracterizar a AM como representante da imprensa confessional formadora de opinião, nosso objetivo é traçar ao longo do capítulo uma análise pormenorizada da atuação da Revista no período 1908-1937, enquanto portadora das representações do catolicismo institucional. Ao mesmo tempo, e mais importante, propomos evidências sobre seus possíveis laços temáticos e suas ressonâncias, em maior ou menor grau, com as exigências religiosas e políticas do integrismo católico. Pela razão de encararmos o integrismo como uma atitude não linear que o subordina a contextos culturais expressados conforme políticas eclesiásticas adotadas em face de demandas internas e externas, a coerência de suas manifestações parece estar justificada por oscilações. De

²⁴⁸ Daqui a diante será denominada pela sigla AM.

²⁴⁹ Cf. a extensa pesquisa de FREITAS, Affonso A. de. A Imprensa Periódica de São Paulo. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Volume XIX – 1914. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1915, p. 580-581.

²⁵⁰ SALAMERO, Luiz, Pe., CMF. O vigésimo quinto aniversário da Ave Maria. In: Revista AM n. 20 de 26/5/1923, p. 289. Com o termo “ateísmo oficial”, o autor comete deliberadamente um exagero ao tratar a legislação “laicizante” da República como legislação “ateísta”.

²⁵¹ Revista AM n. 1 de 26/5/1898, p. 1.

forma que, retomando parcialmente a proposição de Kienzler, seria adequado tratá-lo como “síndrome recorrente” observada justamente nessas expressões múltiplas que germinam dentro do mosaico que é o cristianismo.

Defendemos que as idéias integristas que compõem uma publicação católica como a AM assomam às vezes de forma evidente, ou discretamente, com inúmeros pontos de fuga e às vezes em formas moleculares: nas “franjas do discurso”, como diria Certeau. Porém, se essas modulações garantem a relativa eficácia desse discurso, elas jamais invalidam, e nem mesmo inibem o pluralismo e a complexidade pelos quais se distinguiu historicamente a práxis católica no Brasil, recebendo influências das mais variadas crenças religiosas, e mostrando aos estudiosos a miríade de interpretações que pode resultar da construção de problemáticas atinentes ao tema.²⁵²

Em analogia ao integrismo argentino, diríamos, concordando com Esquivel, que o integrismo presente nessa abordagem não deve ser “*interpretado unicamente a partir da imutabilidade de seus princípios*”, e sim, na sua capacidade de transigir com determinados horizontes políticos, extraindo argumentos das crises sociais a favor da “catolicização”, mantendo habilmente a rigidez ortodoxa, e as motivações que se baseiam na prevalência da ordem sobrenatural sobre a temporal.²⁵³

Ao analisarmos a trajetória da AM, é necessário introduzir uma discussão em torno da importância da imprensa confessional para o projeto católico criado a partir do fim do império no Brasil, e, em que medida alguma historiografia demonstra seu interesse pelo objeto. Sem esse parêntese, nosso debate estaria desprovido de elementos mínimos de interpretação que pudessem retratar qual a direção geral pretendida por uma Igreja católica

²⁵² “O catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil. (...) Não dá para situar o catolicismo brasileiro num quadro de homogeneidade. Na verdade, existem muitos estilos culturais de ‘ser católico’, como vêm mostrando os estudiosos que se debruçam sobre esse fenômeno. São malhas diversificadas de um catolicismo, ou se poderia mesmo falar de catolicismos”. TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, setembro/novembro 2005, p. 16-17.

²⁵³ “La lógica del funcionamiento católico se singulariza por el dinamismo en las relaciones con el poder político y la adecuación a situaciones cambiantes. Entendíase bien, el *aggiornamento* del comportamiento eclesial, es decir, su adaptación a los diferentes procesos políticos, económicos, sociales y culturales, no se contrapuso a la rigidez e inalterabilidad de sus fundamentos, por el contrario, vehiculizó una presencia relevante de la Iglesia Católica en la escena política nacional durante buena parte de la historia”. Cf. ESQUIVEL, Juan. Los dilemas de la Iglesia Católica Argentina a fines de siglo. In: *IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999, 16 p. [digit.].

saída do episódio da separação do Estado, próxima e fiel ao catolicismo integrista de início do século XX.

A tarefa de analisar textos da inteligência católica é tanto necessária para a apreensão dos nexos em que se organiza a relação entre Igreja e sociedade no Brasil, quanto proporciona a identificação da pluralidade de atores históricos envolvidos no enredo dessa relação. Assim como não se cogita um esgotamento historiográfico acerca do desempenho do catolicismo do século XX, assim também, sua compreensão não pode prescindir do debate afeto aos mecanismos de propaganda que garantem sua visibilidade social. A mediação exercida por esta ou aquela organização católica nos quadros da imprensa se realizou, quase sempre e dentro do período analisado, em sinergia doutrinária com a política eclesiástica. Isto é, independentemente do local hierárquico atribuído, a hipótese é de que a ação dos diversos grupos da imprensa católica tanto voltados aos interesses das elites quanto preocupados com a divulgação da doutrina para os setores médios ou socialmente menos favorecidos fez-se mediante uma dependência recíproca, garantida pela chancela e apoio institucional-eclesiástico, mas também respaldada na intensa produção intelectual representativa de um catolicismo militante e intransigente em termos de ortodoxia, estabelecido, justamente, na imprensa.

O levantamento mais geral de registros históricos sobre o conjunto de impressos de natureza católica, como realizado por Lustosa e Rodrigues,²⁵⁴ abriu fronteiras para indagarmos sobre a evolução do tema “imprensa católica”, e permitiu a pesquisadores construírem abordagens mais sistemáticas, específicas, pelas quais se procurou recuperar em suas filigranas, as variáveis do pensamento de grupos católicos situados em diferentes lugares da imprensa.

Como exemplo, remetemos à densidade de interpretações germinadas ainda nas décadas de 1970/1980 sobre o projeto da revista *A Ordem*,²⁵⁵ como aos trabalhos mais

²⁵⁴ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, O. P. (Seleção e Introdução). *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. Cadernos de História da Igreja no Brasil 2. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983. RODRIGUES, Ana Maria Moog. (Seleção e Introdução). *A Igreja na República*. Biblioteca do Pensamento Político Republicano. Brasília: UnB, 1981.

²⁵⁵ VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*. In: *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, FGV, n. 3, volume 21, setembro de 1978. Também: CORDI, Cassiano. *O Tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, Tese (Doutorado em Filosofia), 1984, 264 p.

recentes de Almeida, Rodrigues e Pessinatti,²⁵⁶ em cuja problematização o catolicismo aparece, ou reaparece, como fato cultural e político, como grandeza antropológica,²⁵⁷ e não apenas um substrato teológico inalcançável para leigos, ou algo infenso ao conflito social e destituído de conteúdo político.

Em vista disso, quando agora retomamos as reflexões sobre o processo de “construção institucional”²⁵⁸ da Igreja católica nos primórdios da era republicana no Brasil, não há como renunciar ao trabalho de redescoberta do papel que desempenhou a imprensa confessional, conquanto esse papel possa também ser entendido como “missão” inerente à religião institucional, e a cargo de organizações intermediárias como associações leigas, de centros de imprensa e, principalmente, de ordens religiosas. Afirma Riolando Azzi, que as inúmeras publicações provindas das ordens religiosas – como a revista *Vozes de Petrópolis* dos franciscanos; *O Mensageiro do Coração de Jesus* dos jesuítas; a *Ave Maria* dos claretianos; a *Lar Católico* dos padres do Verbo Divino; o *Mensageiro do Rosário* dos dominicanos; *O Lutador* dos sacramentinos; o *Almanaque de Nossa Senhora Aparecida* dos redentoristas; as *Leituras Católicas* dos salesianos, amplamente difundidas entre as camadas médias da população, contribuíram bastante para “*reforçar entre os católicos a união entre o episcopado da meta de uma presença mais significativa da religião católica na sociedade brasileira*”.²⁵⁹

No entanto, mesmo que Azzi reconheça essa imprensa como elemento fundamental no fortalecimento das relações entre a religião e setores da população, volta-se à condescendência com a Igreja, parecendo observar-se na imprensa apenas um abrigo para

²⁵⁶ ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária 1907-1937*. Doutorado em História (Tese). São Paulo, USP, 2002, 264 p. RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1932-1945)*. São Paulo: Autêntica, 2006. PESSINATTI, Nivaldo Luiz. *Políticas de Comunicação da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 1998.

²⁵⁷ Leonardo Boff, em seu estudo já tornado clássico, assinalou a característica multidisciplinar que permeia a reflexão sobre o catolicismo: “O catolicismo não é somente uma grandeza teológica como concretização evangélica no tempo. É também uma realidade histórica, política, sociológica e religiosa, passível de ser analisada a partir das diferentes razões formais. Cada interpretação é legítima porque colhe aspectos verdadeiros do catolicismo, mas é também limitada porque se restringe a sua perspectiva própria”. BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder: Ensaio de eclesologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 110.

²⁵⁸ “Construção institucional” foi o termo, bastante adequado a nosso ver, utilizado por Sérgio Miceli para caracterizar uma “nova era” no percurso da Igreja católica no Brasil. Refere-se, em linhas gerais, ao período (1890-1930) de florescimento, liberdade de ação, proselitismo e expansão que vive o catolicismo institucional no Brasil, após a separação de Estado-Igreja. Agregue-se a isto, o notável crescimento das ordens religiosas estrangeiras. Significa, efetivamente, a construção da Igreja católica como uma instituição, sem mais viver as debilidades decorrentes de ser tratada como uma “seção” de Estado. Ver: MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988.

²⁵⁹ AZZI, Riolando. *A neocristandade – um projeto restaurador*. Cit., p. 27.

uma “presença mais significativa da religião católica na sociedade”. O que está em causa é muito mais do que isso. Trata-se de integrar e envolver a sociedade dentro de uma abordagem totalizante do catolicismo. Não é somente, ou não é, efetivamente, um projeto restaurador, porque nada existe a restaurar, e sim, a construir. Assim, até mesmo sobre a insistência no emprego do termo “restauração”, estudos clássicos publicados há quase quatro décadas, sem explicitamente mencionar o termo, parecem descaracterizar o projeto da Igreja no período republicano como um projeto “restaurador”, de retorno a uma posição superestimada dos privilégios eclesiásticos durante a colônia e o Estado imperial. Tenha-se como exemplo a afirmação abaixo de Thomas Bruneau:

Os objetivos do Estado, mesmo quando opostos aos do Papado, ou eram tacitamente aceitos pelos membros da Igreja, ou lhes eram impostos, pois dependiam grandemente das estruturas do Estado. Isso significava que a Igreja no Brasil não podia facilmente mudar e aumentar sua fraca influência. Se a Igreja tivesse estabelecido outras bases de influência que não políticas – por exemplo o engajamento religioso, um laicato organizado, recursos próprios, - teria possivelmente sobrevivido a Pombal e sua política. Embora a colônia portuguesa do Brasil se tornasse independente em 1822, a relação Igreja-Estado não mudou.²⁶⁰

Em breve retrospectiva, o fim do Império e a separação de Estado e Igreja em 1890 estabeleceram para a hierarquia católica brasileira a necessidade de elaborar um projeto claro de auto-representação, e uma decisiva tomada de posição quanto à dimensão religiosa e política de sua atuação.²⁶¹ O investimento em possíveis áreas de construção de uma política autônoma para responder ao Estado leigo e conservar a hegemonia da Igreja foi manifestado desde a emblemática Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890.²⁶² Nesse

²⁶⁰ BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974, p. 48. Ou, se preferirmos uma interpretação mais recente que, praticamente, repete os argumentos de Bruneau: “Durante todo o Império (1822-1889) os padres seculares e os bispos tiveram muita dificuldade para usufruir de suas prerrogativas sob o padroado. O Estado apoderou-se de parte do patrimônio da Igreja. O primeiro governo imperial ocupou mosteiros para instalar sua escola naval, uma faculdade de direito e o Arquivo Nacional. Tropas aquartelavam-se em igrejas. Em 1837, o seminário de São Joaquim, no Rio de Janeiro, passou a abrigar uma escola pública, o Colégio Dom Pedro II. Com escassez de recursos e vocações e sem unidade clerical, a Igreja permaneceu institucionalmente fraca”. Cf. SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 64.

²⁶¹ O Decreto de separação Estado-Igreja é o 119-A de 7 de janeiro de 1890. Entre outras providências, proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados em matéria religiosa, consagrava a plena liberdade de culto, extinguiu o regime de padroado. Além das disposições contidas no Decreto de separação, o artigo 72 da Constituição de 1891 em seus parágrafos 3, 4, 5, 6, 7, 28 e 29 destacava o reconhecimento unicamente do casamento civil, a secularização dos cemitérios, a laicização do ensino público. In: CAMPANHOLE, Adriano; CAMPANHOLE, Hilton Lobo. (Orgs.). *Constituições do Brasil*. São Paulo: Atlas, 2000, p. 608-610, 625-626.

²⁶² PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO AO CLERO E AOS FIÉIS DO BRASIL. São Paulo: Typographia Jorge Seckler & Comp., 1890.

documento pioneiro, por ser o primeiro produzido coletivamente pelo episcopado nacional, como parte da missão dos católicos, foi sublinhada a condição de desenvolver e difundir a “boa imprensa”, como um meio de atalhar quanto possível “os estragos da imprensa ímpia”.²⁶³

Uma das essências do texto da Pastoral referia o desprestígio pelo qual a Igreja e o catolicismo tinham sido arremessados com o advento da República, que os colocara em pé de igualdade com outras igrejas e confissões.²⁶⁴ Praticamente, seis décadas após o episódio da separação, em análises sobre a religião nas constituições republicanas e sobre os efeitos do decreto 119-A, a concepção em torno de tais mecanismos parecia ser idêntica:

A religião católica é equiparada em tudo a qualquer seita religiosa. Isso teoricamente, porque na realidade é posta num plano de grande inferioridade, pois sendo a religião da quase totalidade dos brasileiros, é igualada para todos os efeitos a uma pequena minoria de outras seitas que não contribuíram em nada para a formação da nossa nacionalidade. É ridículo e injusto falar de igualdade neste caso. A justiça não manda dar a cada um igualmente, mas a cada um o que lhe corresponde. O vício é fundamental: conceder os mesmos direitos ao erro e à verdade, ao bem e ao mal. Só a verdade e o bem têm direitos. Mas a aberração se avoluma, quando se concedem os mesmos foros de legalidade ao bem e ao mal, ao erro e à verdade.²⁶⁵

Embora o nivelamento fosse condenado e mesmo inaceitável para os católicos, um aspecto reiterado era de que a República laica, a despeito do seu indiferentismo legal, assegurava com a neutralidade religiosa uma plena liberdade de manobra para a Igreja.²⁶⁶

Se no entendimento de especialistas católicos, como o padre Júlio Maria, passava-se por uma crítica à passividade do clero,²⁶⁷ a Pastoral publicada década antes pela hierarquia

²⁶³ “Há, porém, uma forma de que quiséramos ver-vos revestir hoje mais particularmente o vosso amor para com a Igreja: quiséramos ver-vos todos empenhados na difusão da imprensa católica como um meio de atalhar quanto possível os estragos da imprensa ímpia”. PASTORAL, *idem*, p. 75.

²⁶⁴ “... sustentará sempre a Igreja o direito que ela só tem à proteção dos Estados e condenará o sistema de indiferença que pretender colocá-la em nível de igualdade com as seitas e religiões falsas”. *Ibidem*, p. 26.

²⁶⁵ Cf. FERNANDES, Geraldo, p. C. M. F. A Religião nas Constituições Republicanas do Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 8, fasc. 4, Dezembro 1948, p. 833.

²⁶⁶ “A constituição de fevereiro de 1891 apresentava, no seu espírito, um texto pouco aceitável para a Igreja em razão do laicismo que a permeia, de ponta a ponta, desde o prólogo (exclusão do nome de Deus) até o artigo 72 com os diversos tópicos de secularização, especialmente no que toca à instituição do ensino leigo nos estabelecimentos públicos. O que confortava os bispos e os católicos é que do texto legal à prática da vida sócio-política havia muito chão de liberdade e muitas alternativas em prol de uma ação planejada da Igreja para influir na sociedade e contrabalançar os efeitos do espírito laico liberal”. LUSTOSA, *op. cit.*, p. 27.

²⁶⁷ “Nunca maior missão se deparou à Igreja em nosso país. Nunca, porém, o clero brasileiro se mostrou menos disposto e orientado para se elevar às alturas de uma grande e nobre cruzada”. E adiante: “O clero contenta-se com uma certa aristocracia de devotos. Quase a sua aspiração se reduz a ver os templos bem enfeitados, o coro bem ensaiado, e, no meio de luzes e flores, os seus paramentos bem reluzentes. (...) O clero brasileiro não tem nenhum valor político e social. Nem ele pesa, como deveria acontecer, na balança da

realçava no teor do seu programa o novo espírito paroquial que deveria florescer da consciência clerical, seguido da união entre a autoridade do bispo e a obediência do rebanho:

Criai o espírito paroquial. Sede os mestres, os amigos, os confidentes, os conselheiros do povo confiado á vossa guarda. (...) Uni-vos ao vosso Bispo. Nada mais tendes que esperar dos príncipes deste mundo. (...) Eia! Católicos! Quem quer que sejais, no lar doméstico, no campo das lavouras, na oficina, na loja de negócio, na repartição pública, no foro, na cadeira de ensino, nos escritórios das administrações, nas palavras das salas, por toda a parte mostrai-vos filhos submissos, dedicados e obedientes a todas as prescrições da Santa Igreja.²⁶⁸

Nesse contexto, com o incentivo recebido das pastorais dos bispos, com o assíduo trabalho das ordens religiosas, com pequenas receitas obtidas a partir de campanhas que incorporavam a participação dos fiéis, começaram a proliferar periódicos católicos em paróquias e dioceses por todo o Brasil, com a clara tendência de estabelecer uma divisão entre o eixo do bem, a imprensa católica; e o eixo do mal, representado por significativo número de organizações anti-católicas que povoavam a imprensa não confessional:

Nesta época que atravessamos, em que o ódio, a inveja e o despeito contra a Igreja se avoluma, e em que os inimigos procuram armas para gladiarem contra uma organização dezenove vezes secular, é mister, é forçosamente necessária a vida da imprensa católica. Se o jornal é o guia, é o farol que leva aos fracos, aos tíbios, a essas almas mal preparadas, a essas almas incautas, a noção dos conhecimentos práticos, da moral religiosa e de tudo, enfim, que se estriba num pedestal puramente sólido, também é a imprensa, uma infecção que contamina, que corrói, que leva os seus miasmas, e seu contágio pestilento e imundo, nessas almas frágeis, nessas mesmas almas inocentes, arrastando assim milhares e milhares de vítimas para a perdição, para o seu próprio desmoronamento... E é a imprensa católica, quem arrosta todas essas dificuldades, todas essas objeções, que se emergem nos jornais anti-religiosos, nessa imprensa que somente se nutre de uma vil e baixa orientação, alimentando aleivosias e insultos ao ideal católico. Por que então, não esforçar-se [sic], não se empregar todos os meios para conseguir-se levar avante a imprensa católica? (...) A imprensa católica, é hoje, uma arma poderosíssima, um escudo adamantino contra as investidas dos inimigos.²⁶⁹

Todavia, talvez a principal característica da imprensa confessional nas primeiras décadas do século XX tenha sido a efemeridade. A AM apareceu como fruto do empenho

opinião; nem a Igreja brasileira é ouvida em nenhum dos grandes interesses da pátria". MARIA, Júlio, P. A *Igreja e a República*. Biblioteca do Pensamento Político Republicano, v. 9. Prefácio de Ana Maria Moog Rodrigues. Brasília: UnB, 1981, p. 119-123. Conforme Rodrigues informa no Prefácio, o texto do padre Júlio Maria foi escrito originalmente em 1900 sob o título "*Memória sobre a Religião, Ordens Religiosas, Instituições Pias e Beneficentes no Brasil*", e tomava parte do Capítulo II do *Livro do Centenário*, organizado pela Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil.

²⁶⁸ Pastoral Coletiva, op. cit., p. 70-76.

²⁶⁹ MONTEIRO, Haraldo. A imprensa católica. In: Revista AM n. 19 de 10/5/1908, p. 258.

pela expansão da imprensa católica, e encarnava muitos dos dilemas mais ou menos comuns a toda essa rede de comunicação social. Carência de recursos e entraves no fluxo de dinheiro, crises periódicas de matéria-prima, manutenção de clientela, competição com a imprensa laica, impediam uniformizar uma estratégia que afirmasse a imprensa católica como um meio de consolidar os interesses da Igreja frente aos postulados republicanos.

É certo que a AM, como tantas outras, discrepou da tendência geral efêmera que marcava a história das publicações, e a caracterização como revista mariana deve ter contribuído para sua permanência e longevidade.²⁷⁰ De forma que, qualquer argumento que desmereça o papel da imprensa católica tendo em vista o curto período de existência de algumas publicações, encobre o essencial do projeto católico de se fazer efetivo e hegemônico dentro da sociedade. Em relação à AM, tomando a sua tipologia e essa fundamental experiência de longa duração, como se define o papel da imprensa católica mariana? Qual a sensibilidade que produz para difusão de sua mensagem, e qual a sua contribuição para tornar eficaz o nexos entre catolicismo e mundo social? Como se apresenta tecnicamente ao leitor?

Rum e Marcucci entendem a imprensa mariana como um instrumento de comunicação de massas, e numa acepção mais vasta, sua produção abrange setores especializados. Nesse sentido, os autores estabelecem para a imprensa periódica mariana uma divisão em três categorias: 1) publicações científicas, editadas por academias, faculdades e sociedades mariológicas com caráter internacional; 2) publicações pastorais, dirigidas aos agentes de pastoral com o intuito de oferecer subsídios e estudos para promover a catequese e a pastoral mariana; 3) publicações populares: fenômeno que remonta aos últimos decênios do século XIX, como é o caso da AM. As revistas ou boletins marianos populares são editados em geral por santuários, congregações ou associações marianas.²⁷¹

É a partir do culto ao coração de Maria que Rum e Marcucci observam o quão amplo é o fenômeno mariano: “*A Figura de Maria em si e por si traz um apelo profundo e difuso*” certamente agregado à expressão feminina e, mais ainda, à expressão materna que

²⁷⁰ Ativa desde 1898, a AM circula hoje dentro de periodicidade mensal.

²⁷¹ MARCUCCI, Don Azzo; RUM, Andrea. Imprensa Mariana. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. (Dir.). *Dicionário de Mariologia*. Tradução Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 620-625.

delineia: “*É uma realidade não codificada, que talvez fique abaixo do limiar do consciente, mas que é cheia de grande energia emotiva*”.²⁷² A piedade, a devoção, as energias emocionais e as simbologias subjacentes ao fenômeno mariano vinculado às pulsões maternas implicam na potenciação da sensibilidade do fiel.

Dois exemplos gritantes dos aspectos citados são evidenciados na revista AM. O primeiro concerne à exposição didática sobre o dever da “hiperdulia”: a correta e singular forma de prestar culto ao coração de Maria:

A hiperdulia é o culto que se deve ao Coração de Maria. O culto dá-se a alguma pessoa para testemunhar alguma excelência que nela há. Mas a Virgem soberana e seu puríssimo Coração encerram excelências supremas como são todas conseqüentes à divina maternidade. (...) Ela é co-redentora da humana linhagem, a dispensadora do preço da redenção, mediadora de graça entre Deus e os homens, títulos e prerrogativas que exigem de todos um culto supremo à Sm^a. Virgem e a seu puríssimo Coração. Este culto chama-se hiperdulia, e é superior ao que tributamos a todos os santos e anjos; e ainda especificamente distinto. E a razão é a dignidade da divina maternidade, tão alta, tão excelsa e tão divina que basta de per si para colocar a Virgem Senhora Nossa acima de todas as demais criaturas, santos e anjos.²⁷³

O segundo exemplo vem da seção permanente que a AM publica ao longo e além do período pesquisado e que recebe o título de “Favores do Coração de Maria”. Ali, entre Maria e o fiel observa-se o diálogo fundado por meio da solicitação e/ou recebimento de uma graça. Como detalhe a chamar a atenção, a seção “Favores” se constitui também numa forma de captação de receitas, em vista de que por inúmeras vezes o devoto toma assinatura da revista em troca da graça, ou oferece espontaneamente numerários pela consecução dessa graça:

S. PAULO – Obtive de Nossa Senhora para meu neto um emprego, e conforme minha promessa publico este favor – Isidora Barbosa.

- Uma devota agradece ao Imaculado Coração de Maria ter obtido boas notas nos seus exames.²⁷⁴

BELO HORIZONTE – Recorri em viva fé ao Coração de Maria quando meu filho, já nas últimas, estava prestes a expirar. Prometi-lhe, se sarava, assinar a Ave Maria. Hoje tenho a satisfação de cumprir minha promessa. – A. C. R.

SÃO CARLOS – Remeto-vos um vale postal de 5\$000 a fim de que seja rezada nesse Santuário uma missa no altar do Coração de Maria, promessa feita e como prova de favores alcançados de Nossa Senhora e mais que espere alcançar. – L. P.²⁷⁵

²⁷² Idem, p. 621.

²⁷³ Culto ao Coração de Maria. In: Revista AM n. 9 de 1/3/1914, p. 130.

²⁷⁴ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 19 de 10/5/1908, p. 254.

²⁷⁵ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 22 de 30/5/1909, p. 339.

PIRACAIA – Agradecendo ao Coração de Maria a importantíssima graça da absolvição de meu filho Joaquim Chavasco, tomo uma assinatura de Ave Maria e peço a publicação desta graça, para glória de Nossa Mãe Santíssima, a quem ninguém ainda recorreu sem ser atendido. – Maria Luiza C. de Chavasco.

BOTUCATU – Manuel Theodoro de Aguiar envia 5\$000 para uma missa, em ação de graças, no santuário do Imaculado Coração de Maria, por uma graça concedida.²⁷⁶

BAHIA – Achando-me perturbada pela necessidade que tinha da extração de um dente, recorri ao Imaculado Coração de Maria para ser feliz na operação que devia sofrer, prometendo publicar o favor na Ave Maria, caso fosse atendida. E como assim foi, cumpro hoje a minha promessa – Maria José Portella.²⁷⁷

BOITUVA – D. Amélia Paes Fernandes agradece a saúde de sua filhinha Ana.

LEME – D. Lazara Brandt Leme, agradecida por ter alcançado uma graça muito desejada, toma uma assinatura da Ave Maria.²⁷⁸

CAMPINAS – Isolina Aranha: Por ter sarado, felizmente, uma minha netinha dum catarro, conforme promessa feita, tomo uma assinatura em nome dela.

PONTA GROSSA – Balbina Matias Ribas: Em agradecimento de diversos favores recebidos, envio 2\$000 para acenderem velas nesse santuário mariano.²⁷⁹

ITAGUASSU – Francisca Frota Rezende: Remeto 10\$000 para uma assinatura da Ave Maria por dois anos, e 6\$000 para ser dita uma missa por alma do meu saudoso irmão Gil José de Araújo e outra em sufrágio das almas do purgatório.

TUPACERETAN – A exma. Sra. D. Lucília de Lima Beck, agradecida por mercês recebidas, dá 50\$000.²⁸⁰

Nessa relação parece não estar em juízo uma contrapartida imediata do fiel em termos de prodigalidade ou parcimônia quanto ao montante do auxílio. Este é um fator menor. O dever de culto, o agradecimento ou o pedido estão relacionados à condição de tornar público o fenômeno da graça alcançada e a liberação das tensões existenciais configura-se na plena resolução dos dilemas cotidianos pelo gesto inefável do coração de Maria. É também a transposição da devoção pessoal para uma ampla publicidade condição para garantir a existência da revista, canal legítimo e plausível de comunicação com a virgem. A iniciativa do fiel reúne perspectivas complementares e quase indistintas como a visibilidade do ato, e, por conseguinte, a visibilidade da religião católica, a indestrutibilidade da matriz devocional mariana e, naturalmente, a certeza de atingimento da graça.

Na apresentação técnica ao leitor, a AM obedecia aos padrões consagrados em toda publicação mariana, e, geralmente, acompanhava práticas comuns ao periodismo de início

²⁷⁶ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 23 de 5/6/1910, p. 358.

²⁷⁷ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 1 de 7/1/1912, p. 7.

²⁷⁸ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 6 de 8/2/1914, p. 85.

²⁷⁹ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 1 de 2/1/1915, p. 6.

²⁸⁰ Favores do Coração de Maria. In: Revista AM n. 4 de 22/1/1916, p. 57.

do século XX no Brasil: ²⁸¹ folhas soltas, *in folio*, aqui, também seguindo a tradição das *hojas sueltas* conforme o modelo propugnado pelo Padre Claret no século XIX espanhol; formato 18x24 cm; média de dezesseis páginas por edição; ilustrações com personalidades e símbolos católicos; ofertas de produtos religiosos como rosários, catecismos, breviários; política ostensiva de assinaturas familiares; frequência semanal entre 1908-1937. Como praxe de uma revista católica com permanente preocupação de manter-se em circulação, o preço da assinatura da AM era relativamente acessível e estável, e o tempo que levou para sofrer reajustes variou pouco ao longo de três décadas.

A AM oferecia entre 1908 a 1924, duas espécies de assinatura: anual e perpétua. O preço da assinatura anual manteve-se sem alteração durante dezesseis anos (5\$000 réis), vindo a sofrer um reajuste de cem por cento no mês de junho de 1924. Foi também a partir desses mesmos mês e ano que a AM disponibilizou uma terceira forma de assinatura: a semestral, ao preço de 6\$000 réis. A assinatura perpétua passou de 80\$000 réis para 100\$000 réis em 1 de janeiro de 1921, e mais tarde, em julho de 1924 sofreu novo reajuste para 150\$000 réis. A assinatura perpétua reservava certos “privilégios” ao assinante. O pagamento era efetuado em uma só parcela, e ao sócio remido era garantida a remessa da revista até o fim da vida. Outra “regalia” do assinante perpétuo era o direito a celebração de duas missas, “*quando se souber o seu passamento, pelo descanso de sua alma*”. ²⁸²

Seria interessante voltarmos a Rum e Marcucci quanto aos conteúdos propostos pelo periodismo mariano. Os autores destacam que é freqüente numa publicação católica mariana, entre tantos temas, o eco dos problemas religiosos e sociais da época, a crônica local cotidiana em primeiro plano, e artigos de formação especificamente mariana. ²⁸³

As questões mais sensíveis e historicamente conflitivas em seus aspectos moral, religioso e social, tendem a sombrear, no quadro da AM, o evidente interesse em atribuir-lhes um peso político. Essa condição também deriva muitas vezes para as intensas polêmicas religiosas com os adversários do catolicismo. A AM é, nesse sentido, portadora da verdade da religião católica, diga-se, a única verdade, e não só debate a formação como idealiza o aparecer de uma sociedade sob fundamento católico. Associada e complementar

²⁸¹ Sobre o surto de periodismo no Brasil de virada do século até inícios da década de 1920, cf. MARTINS, op. cit., sobretudo Parte I “Texto e Contexto”, p. 33-269.

²⁸² Aos nossos leitores. In: Revista AM n. 1 de 5/1/1913, p. 2.

²⁸³ Rum; Marcucci. Op. cit., p. 624.

a esse perfil, se desenvolve uma linha de apologética que acentua uma crítica que oscila entre a violência de linguagem, o pessimismo inerente ao integrismo discutido por Moliner Prada no caso espanhol, a desconfiança do mundo e a oferta de acolhimento reconciliador que funciona como um perdão do catolicismo às “heterodoxias”. Protestantismo, espiritismo, maçonaria, liberalismo, anarquismo, socialismo, e mais tarde, com redobrado vigor, o comunismo, são tendências de pensamento e ação julgadas como dissolventes ou materialistas, falsas crenças ou ideologias móveis que repudiam as leis naturais, pelas quais, seus fautores devem prostrar-se em penitência caso não adiram ao catolicismo.

A inexistência de soluções mais reformistas ou conciliadoras, mesmo em relação ao próprio catolicismo foi uma tônica no conteúdo da revista AM. Essa característica foi evidenciada pelo silêncio mantido durante três décadas quanto aos postulados da filosofia católica de Jacques Maritain (1882-1972). O filósofo francês exerceu ampla influência intelectual sobre Alceu Amoroso Lima, principal líder do laicato católico brasileiro, e sobre as linhas temáticas da revista *A Ordem*, sobretudo, a partir da consolidação da liderança de Alceu, assumida gradativamente depois da morte de Jackson de Figueiredo.²⁸⁴

Postas em circulação, as ressonâncias integristas da AM, conferiram-lhe uma legitimidade junto à hierarquia e auxiliaram o projeto de reabilitação pelo qual se julgava, deveria passar o catolicismo pós Império. Embora sempre vista como centro dinâmico ou vértice do catolicismo institucional do país, inclusive com a “mitologização” ou supervalorização do papel de alguns de seus líderes, é verdade que a hierarquia jamais poderia lograr êxito isoladamente e sem o apoio explícito de fiéis “*desde abajo*”.²⁸⁵

Em torno desta hipótese é que a imprensa católica, e neste caso, a AM, se configurou em esteio doutrinário para estreitar os vínculos de lealdade e permitir o mergulho na fé íntegra das camadas médias e populares na religião institucional. A arquitetura desses laços tornou-se mais plausível com a assunção da revista pela

²⁸⁴ Jacques Maritain esforçou-se por demonstrar que uma simbiose entre cristianismo e democracia era possível. Essa idéia teria persuadido intelectuais como Alceu Amoroso Lima, a assumirem posturas mais “democráticas”, sobretudo, no pós-guerra. Em Maritain, segundo RODRIGUES, planos espiritual e temporal podem ser distintos, mas não separados. Diante dessa questão, se existe na filosofia de Maritain uma “prevalência do espiritual”, há, de outro lado, uma acusação dos tradicionalistas de que ele defende a igualdade religiosa ao desenvolver um modelo pluralista do religioso. Ainda segundo RODRIGUES, o “filósofo se defenderia, alegando que tal acusação seria válida somente se ele tivesse proposto uma igualdade de direitos no plano da verdade religiosa e das crenças, ou seja, no plano espiritual”. Cf. RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem*, op. cit., p. 100-107.

²⁸⁵ A noção “*desde abajo*” é tomada de Giles Kepel e será discutida no item 2.2.

congregação dos missionários claretianos, a partir de 1899. Destacamos a seguir em breve discussão, qual a importância dessa ordem religiosa para o desenvolvimento da AM em combinação aos pressupostos do projeto católico hierárquico.

2.2 Os padres claretianos: “cristais de massa” da imprensa católica sob o legado administrativo de Antonio Maria Claret

O longo pontificado de Pio IX (1846-1878), tendeu a favorecer amplamente o aparecimento de novas congregações religiosas e a recuperação das antigas. A ação dos institutos religiosos regulares fez-se mediante um traço bem característico da orientação política de Pio IX, que visava, sobretudo, combater as ideologias do mundo moderno guarnecido por milícias católicas que dariam ancoragem ao espectro doutrinário-ortodoxo da Sé romana.²⁸⁶ É assim que surgem congregações como os salesianos de João Bosco (1862), com ênfase na criação de escolas profissionais; os padres de Nossa Senhora da África (1868), destinados às missões entre os muçulmanos do norte da África; as servas de Maria (1851), dedicadas à assistência dos enfermos em domicílio; a companhia de Santa Tereza (1876), dedicada especialmente à educação.²⁸⁷

A Congregação dos Missionários Filhos do Coração de Maria foi fundada na Espanha pelo catalão Antonio Maria Claret em 16 de julho de 1849, e floresceu nesse mesmo contexto de afirmação do poder pontifício colocado diante do “*apogeo del racionalismo-inmanentista-secularizante*”, que se formalizou, como é comum avaliar, a partir de uma ruptura proposta pelas doutrinas elaboradas desde a revolução francesa.²⁸⁸

Dentre as estratégias de mais eficácia do catolicismo para responder a tal realidade, o investimento na exportação de ordens religiosas da Europa para a América foi enfatizado como uma das pedras angulares do regime de missão imposto pela política romana. Há que se considerar no interior dessa estratégia, como apontou Rioldo Azzi, o fato de que muitas congregações religiosas na Europa atravessavam sérios dilemas em virtude do

²⁸⁶ Roger Aubert assinala que logo após a sua eleição em 1846, Pio IX criou uma comissão de cardeais com o encargo de cuidar da restauração das ordens religiosas nos países em que as mesmas haviam se envolvido em distúrbios nos enfrentamentos com as políticas liberais. AUBERT, Roger. Luz y sombras de la vitalidad católica. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Septimo, cit., p. 839.

²⁸⁷ “La historia de las comunidades religiosas en el siglo XIX se caracterizó por el inesperado resurgimiento de las órdenes antiguas y la fundación de numerosas congregaciones nuevas”. DAMMERTZ, Viktor. Órdenes religiosas e institutos seculares. In: JEDIN, Hubert; REPGEN, Konrad. (Dir.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Noveno – La Iglesia mundial del siglo XX. Barcelona: Herder, 1984, p. 518.

²⁸⁸ MARTÍNEZ, Pedro Daniel. El beato Pio IX clarividente intérprete de su época. In: *DIVINITAS – Rivista Internazionale di Ricerca e di Critica Teologica*. Città del Vaticano, Anno XLVIII, n. 1 – 2005, p. 3.

alcance das políticas liberais e laicizantes, principalmente, em países como Alemanha e França,²⁸⁹ o que propiciava a ameaça de supressão dos seus patrimônios, e mesmo, sua própria extinção.

No Brasil, a despeito de aviso imperial datado de 1855 que proibia novas admissões às ordens religiosas; houve, mais tarde, entre 1880 a 1930, uma entrada sem precedentes de congregações religiosas tanto masculinas quanto femininas. Beozzo indica para as congregações masculinas um total de trinta e sete, e para as femininas, nada menos do que cento e nove.²⁹⁰ Os claretianos se instalam nos Estados Unidos em 1884, no Peru em 1909, na Bolívia em 1919. Os claretianos desembarcam em 19 de novembro de 1895 no Brasil após negociações entre o bispo coadjutor de São Paulo e futuro cardeal, D. Joaquim Arcoverde, e o Superior Geral da ordem claretiana, padre José Xifré.

Pode-se afirmar que os claretianos tinham a cumprir dois objetivos iniciais. Suprir as deficiências de uma prática missionária que intentava se reconstruir depois do declínio observado nas ordens religiosas entre as reformas pombalinas, desde meados do século XVIII até quase o fim do Império brasileiro; contribuir ostensivamente para o projeto de construção institucional do catolicismo brasileiro.²⁹¹

Essas duas ações reuniam o respaldo doutrinário à hierarquia, situação já mencionada, como deveriam disseminar uma cultura espiritual baseada na dimensão sacramental da religião, em desfavor não só de um catolicismo sincrético e de tradição luso-brasileira, mas possivelmente para enfrentar expressões residuais das tendências jansenistas que ainda mantinham um vivo diálogo com o protestantismo no Brasil desde as primeiras décadas do século XIX.

O jansenismo, como é amplamente conhecido, foi o nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), bispo de Ypres. O jansenismo alcançou o Brasil por intermédio de diversos padres e prelados educados em Coimbra e seu nome de maior peso foi Dom José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), que foi bispo de Olinda e em 1800 estabeleceu o Seminário de Olinda. O famoso Catecismo de Montpellier elaborado pelo jansenista

²⁸⁹ AZZI, Rioldo. História dos religiosos no Brasil. In: _____. (Org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 18.

²⁹⁰ BEOZZO, José Oscar. A Igreja frente aos Estados liberais 1880-1930. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia Liberationis*. 500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 201.

²⁹¹ “Auxiliada por um novo fluxo de clero estrangeiro, a Igreja começou a reverter a decadência institucional das décadas anteriores. As ordens religiosas, que haviam sido enfraquecidas pelo decreto de 1855, começaram a recrutar e a importar novos membros. Foram criadas novas dioceses e o controle episcopal sobre as atividades cresceu”. MAINWARING, op. cit., p. 42.

Charles-Joachim Colbert teve larga difusão no Brasil e influenciou metodistas como Daniel P. Kidder porque, entre suas proposições estava a leitura diária da bíblia. A edição do “Catecismo” de responsabilidade dos editores protestantes Eduardo e Henrique Laemmert ainda era uma realidade no Brasil em 1892.²⁹²

Os claretianos também se destacaram na realização de uma terceira tarefa de grande importância na ótica da hierarquia: a expansão da imprensa católica de matriz popular.²⁹³ No ano de 1899, assumiram o controle da política editorial e de todos os encargos inerentes ao processo produtivo da revista AM – propaganda, redação, censura, esquema de assinaturas, distribuição. A mudança administrativa esteve associada ao aparecimento, em agosto daquele ano, da Arquiconfraria do Coração de Maria na capital paulista, e mais importante, à implantação de políticas operacionais pelos padres da congregação em busca de novas dinâmicas no funcionamento da revista, após a superação de uma crise que colocou em risco sua existência. Relembrando os tempos difíceis, assim se referiu o padre Luiz Salamero quando do vigésimo quinto aniversário da AM:

As páginas da Ave Maria, caldeadas de entusiasmo e orladas de impecável literatura, são quinzenais nos primeiros meses; a tiragem orça em trezentos exemplares: a sua existência periga como tantas obras de propaganda, pela falta de base econômica... (...) No mês de agosto do mesmo ano os Missionários fundaram no Santuário a Arquiconfraria do Coração de Maria,... a contar do mês de junho do ano de 1899 a “Ave Maria” prestes a perecer, terá provisoriamente, o auxílio benfazejo, necessário à sua existência, até que uma intensa propaganda de uma administração acurada e vigilante, lhe forneçam os meios de subsistir com vida própria. E foi nesse mês, na véspera de São Pedro, que a Ave Maria quase ressuscitada de suas ruínas, após uma suspensão forçada de dois meses, surge de novo sob a firme direção e segura administração dos Missionários... (...) O dia 17 de setembro do ano de 1899 é a gloriosa data, o ponto de partida dessa fase inconfundível que, graças aos indefesos redatores e administradores, à constância e simpatia de nossos empregados, como também à boa vontade dos religiosos assinantes e a dedicação e competência de ilustres colaboradores literários e à incansável labuta dos propagandistas, vem alteando a Ave Maria sobre inumeráveis folhas e revistas congêneres que com ela não se comparam quanto à duração e antiguidade e à extensíssima difusão de seus vinte e dois mil e mais assinantes.²⁹⁴

²⁹² Cf. VIEIRA, op. cit., p. 29-31.

²⁹³ O termo “popular” do modo como é referido nesta parte do trabalho não constitui uma contradição irreduzível em relação à utilização de outras terminologias tais como “instrumento de comunicação de massa” ou “crystal de massa”, adiante apropriado. A imprensa católica “popular”, sobretudo a imprensa mariana, é aqui vista enquanto integrada a uma comunidade por meio de um largo alcance público que maximiza a sua difusão tanto no meio rural quanto no urbano; ao mesmo tempo em que também pode ser vista como um instrumento de comunicação de massas, enquanto configuração conceitual própria aos elementos que formam a tipologia da imprensa mariana, como apontados por Rum e Marcucci.

²⁹⁴ SALAMERO, Luiz, Pe., CMF. O Vigésimo quinto aniversário da Ave Maria”. In: Revista AM n. 20 de 26/5/1923, p. 290.

Um modelo essencial e orientador para as políticas de divulgação da AM foi, sem dúvida, devido ao legado de eficiência administrativa empreendida pelo fundador da ordem claretiana, Antonio Maria Claret. Seu aguçado senso organizacional, suas qualidades de pregador, prosélito, missionário, escritor fecundo, fizeram de Claret um dos religiosos que mais contribuiu para a difusão da imprensa católica na segunda metade do século XIX.²⁹⁵ Foi ele um dos primeiros a perceber o alcance mais amplo e a incidência mais profunda que podia ter a palavra escrita sobre a falada.²⁹⁶ Claret soube combinar as duplas vantagens oferecidas pela imprensa e a pregação. Entre os anos de 1847 e 1848, portanto, antes da fundação da ordem, Claret inaugurava a *Hermanidad espiritual de Buenos libros* e a *Libreria Religiosa* em Barcelona, desdobrando vocações apostólicas: missionário, escritor, administrador.

No primeiro ano de atividade, a *Libreria Religiosa* ofereceu ao público cento e vinte mil volumes dos chamados *avisos*, catecismos e livros de oração. Até o final de 1849, a sede da *Libreria* foi transferida para a Via Aviño, “*la migliore di Barcelona*”, e adquiriu em Paris a mais perfeita rotativa de impressão existente naquele tempo. Em 1850 foram duzentos mil volumes distribuídos e nos próximos dezenove anos de funcionamento da *Libreria* os volumes distribuídos ascenderam à cifra de nove milhões e quinhentos e sessenta e oito mil.²⁹⁷

²⁹⁵ Não devem ser esquecidos dois fatores importantes: 1) Claret vinha de uma família rica da Catalunha. Seu pai era industrial do ramo da tecelagem, portanto, muitas de suas escolhas, a despeito de motivações religiosas, foram ajudadas por uma condição de economia familiar que não lhe trazia preocupações de ordem material; 2) Entre as décadas de 1850/1860, Claret gozou de prestígio junto à monarquia espanhola, sendo confessor da Rainha Isabel logo após seu retorno do bispado de Cuba, para o qual fora nomeado no mesmo ano de fundação da Congregação.

²⁹⁶ LOZANO, Juan Manuel, CMF. *Una vida al servicio del evangelio* – Santo Antonio Maria Claret. Barcelona: Editorial Claret, 1985, p. 127.

²⁹⁷ PAPÀSOGLI, Giorgio; STANO, Franco. *ANTONIO CLARET: l'uomo che sfidò l'impossibile*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 183-185. Os *avisos* aos quais se refere o texto é um gênero que, segundo os biógrafos de Claret, será muito utilizado pelo padre. São textos rápidos e de fácil assimilação, com temáticas de fundo moral, disciplinador e proselitista, dirigidos especialmente para modelar condutas familiares, de crianças, de mulheres. Em chave religiosa, talvez os *avisos* possam se aparentar aos *occasionels* descritos por Chartier. Esse tipo de impresso se constitui em textos efêmeros, “que, no entanto talvez tenham uma vida mais longa do que sugere o adjetivo, que, em forma escrita, usam os métodos narrativos do contador de histórias ou as variações introduzidas nas edições populares dos contos de fadas, tomadas de empréstimos das tradições folclóricas”. Na perspectiva apontada tanto os *avisos* de Claret, quanto os *occasionels* de Chartier se firmam como exemplos dessas conexões entre palavra falada e impressa, em que um dos objetivos principais é a sua difusão multiplicada milhares de vezes. Cf. CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. (Org.). *A nova história cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 211-238.

Claret foi tempestivo e hábil em relação às orientações da Santa Sé. O continuado incentivo dado à criação de novos institutos permitiu-lhe imprimir um estilo de missão calcado na popularização das diretrizes ortodoxas romanas. Esta característica fica mais ou menos evidente no investimento de Claret na massificação da imprensa católica pela qual se procurava alçar o fiel à devoção, persuadi-lo à leitura dos “*buenos libros*”, ou, no limite, converter pessoas sem a necessidade da sua presença no templo ou na igreja.²⁹⁸

O espólio deixado por Claret na administração da imprensa católica se reproduziu na forma pela qual os claretianos reservaram atenção às suas inúmeras publicações. A rede de comunicação desenvolvida por eles logo nas primeiras décadas do século XX correspondia a um expressivo domínio, e se apresentava como claro aspecto da rivalidade com a imprensa republicana do período, que se distinguia preponderantemente como anticlerical.

Pelo menos, em 1911, além da AM, que era o carro chefe da imprensa claretiana, funcionavam o *Amigo do Lar* em Salvador, *Lourdes* em Belo Horizonte, *Rosa Mística* em Campinas, *A Paz* no Rio de Janeiro, *A Esperança* em Ribeirão Preto, *A Parochia de Santos*.²⁹⁹ Além dessas, os claretianos mantinham publicações em outros países americanos como no México (*La Esperanza*), Peru (*La Acción Católica*), Chile (*El Faro del Hogar*, *El Inmaculado Corazón de Maria*), Colômbia (*La Virgen de la Popa*, *El Voto Nacional*, *La Aurora*), Argentina (*El Inmaculado Corazón de Maria*), Uruguai (*El Mensajero del Corazón de Maria*).³⁰⁰ Fora das Américas, os claretianos também administravam um vasto complexo editorial.³⁰¹ Como sublinhou um dos seus mais atuantes intelectuais e

²⁹⁸ “Uno de los medios que la experiencia me ha enseñado ser más poderoso para el bien es la imprenta, así como es el arma más poderosas para el mal cuando se abusa de ella. Por medio de la imprenta se dan a luz tantos libros buenos y hojas sueltas, que es para alabar a Dios. No todos quieren o no pueden oír la divina palabra, pero todos pueden leer u oír leer un buen libro; no todos pueden ir a la Iglesia para oír la divina palabra, pero el libro irá a su casa; el predicador no siempre está dispuesto a repetir lo mismo; que en él poco o mucho, que lean y lo dejen una u mil veces, no se ofende por esto; siempre lo encuentra lo mismo, siempre se acomoda a la voluntad del lector”. SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Autobiografía*. Madrid: Editorial Cocusa, 1951, p. 158-159.

²⁹⁹ *Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos de Inmaculado Corazón de Maria*. Tomo Decimotercio. Aranda del Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1911, p. 301-302.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Em Madri editavam *El Íris de Paz*, *Ilustración del Clero*, *El legionario de la buena prensa*, *Los Apostoles de Guinea*. Em outras regiões da Espanha circulavam *El defensor de la infancia* e *Los Ecos de Jerez*. Enquanto colaboradores participavam da edição de *Los Ecos de Aranda*, *Ecos de Calahorra* e *Ecos del Ferrol*. Na Itália, os missionários claretianos dirigiam a revista científica *Commentarium pro religiosis*, e folhas de propaganda como *Raggi de Esperanza* e *La Marcelliana*. Na Inglaterra dirigiam a revista *The Star*

propagandistas no Brasil, os Missionários, através da sua imprensa, tinham a seguinte contraproposta: “Ao livro que espalha o erro e em vasos de ouro dá a beber o veneno que mata as almas, é preciso combater com outro livro”.³⁰²

Foi na primeira década de existência que a AM projetou um grande salto para se constituir em revista de consumo intensamente difundido. Através de sua política de assinaturas, atingiu, por volta do ano de 1908, a marca de dez mil famílias assinantes. Uma carência a considerar na análise, é de que não houve possibilidade de averiguarmos a tiragem semanal total da AM nas décadas pesquisadas, nem mesmo se ocorria comercialização avulsa nas igrejas e nas ocasiões de celebração religiosa, porque os editores da revista jamais divulgaram esse tipo de informação. Sua menção era vangloriar o sucessivo acréscimo de leitores assinantes.

Ainda nessa primeira década de circulação, transpondo os limites do estado de São Paulo, a AM era assinada e recebida pelo menos em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Bahia, Ceará e Piauí.³⁰³ Além de ser distribuída nas capitais desses estados, a inserção territorial da AM compreendia uma vasta geografia chegando a vilas, vilarejos, distritos e pequenos municípios por meio da ação organizacional e missionária dos padres claretianos.³⁰⁴ Do Brasil para a Espanha, o testemunho colhido dos Anais da Congregação dos claretianos em sua edição de 1907, evidenciava o avanço conseguido na divulgação da revista e a aceitação perante os leitores de um trabalho todo próprio à ação dos missionários:

Es sin duda la Revista católica de mayor numero de subscriptores que se conoce en toda la República. Los mismos nacionales admiránse del constante progreso de la publicación y eso que no lo saben todo. Del Ave Maria se puede decir que es una

of the Sea, e na África dirigiam *La Guinea Española*. Cf. PARTE, Dictino de la, Pe., CMF. Os Missionários e a imprensa. In: Revista AM n. 20 de 26/5/1923, p. 299.

³⁰² “Dissipar a ignorância, exterminar o erro, eis a grande obra de misericórdia em nossos tempos, iluminar as almas com a luz cegadora da verdade;... às revistas que bolsam baboseiras e vomitam sandices, calúnias e infâmias, é mister combatê-las com revistas atraentes e de leitura agradável; contra essa imprensa despudorada e impatriótica, organizada nas alfurjas maçônicas e protestantes, se faz mister levantar uma grande cruzada, organizar uma imprensa debeladora e desmascaradora. E tudo isso tem feito os Missionários”. Idem.

³⁰³ Nosso 10º Aniversário. In: Revista AM n. 436 de 24/5/1908, p. 1-3. Os números de edição e páginas foram modificados para marcar a passagem da data e acompanhar o total de fascículos publicados em dez anos de circulação. Esse procedimento foi adotado até o final de 1908, a partir do aniversário da Revista.

³⁰⁴ A Revista chega a ser recebida em mais de quatrocentos localidades entre 1908 e 1914. Algumas delas: Araras (SP), Araxá (MG), Alegrete (RS), Anápolis (GO), Araucária (Pr), Blumenau (SC), Barbacena (MG), Bagé (RS), Barra do Piraí (RJ), Cataguazes (MG), Cotia (SP), Canoas (RS), Cachoeiro do Itapemirim (ES), Coxipó da Ponte (MT), Maragogipe (Ba), Muzambinho (MG), Quixadá (Ce), São Leopoldo (RS), Umburanas (Ba) etc.

cosa enteramente nuestra; porque los redactores, extranjeros y todo, de casa son; un Hermano coadjutor es el jefe de las oficinas de imprenta y demás, de casa salen también los grabados y de casa es el material de máquinas, tipos, etc. Y lo que es aún más admirable, que aquí cuando toda publicación católica muere al poco tiempo consumida por la anemia, el Ave Maria se sostiene vigorosa y lozana e medio de las envidias y rancores, que no faltan, levantando su frente erguida y limpia porque no debe um céntimo a nadie.³⁰⁵

Voltada à popularização da noção ortodoxa do catolicismo e para sua exteriorização, uma dupla noção encampa a trajetória dos claretianos e amalgama a teoria e a prática: a ação “*desde abajo*”, e a instituição do religioso claretiano como um “cristal de massa”.

Os movimentos de reintrodução pública da religião “*desde abajo*” nas sociedades que passaram por processos de laicização ou separação hostil de Estado-Religião não se constituem em apanágio do catolicismo.³⁰⁶ Eles podem ser captados tanto na religião muçulmana, no judaísmo, e no cristianismo. Os movimentos “*desde abajo*” exprimem um “campo de ação” que deságua na regulação da vida cotidiana, como as formas de se alimentar, de vestir, de relação entre gêneros, de filosofias educacionais, costumes e moral. Discutidos por Kepel, e guardadas as restrições no catolicismo, os movimentos “*desde abajo*” se configuram como autênticos sistemas de empresas sociais. A ação “*desde abajo*” estimula com suas campanhas as camadas populares a participarem das exposições públicas da religião; à co-responsabilidade pela manutenção de organizações católicas como a imprensa por meio de variadas formas de subscrição e a incitar a participação dos fiéis nas redes comunitárias – associações pias, apostolados de oração, sociedades femininas, de jovens – a inspirar o crescimento da dimensão devocional do crente sob o estrito controle das regras sacramentais; a zelar pela manutenção da moral familiar, a denunciar a má imprensa, o mau livro, o sensualismo moderno, o cinema, a pornografia, o carnaval etc.

No islã, segundo Kepel, a ação “*desde abajo*” promoveu uma ruptura com a sociedade circundante, enquanto nas sociedades cristãs, esse tipo de ação foi dotada de alguma flexibilidade, voltando sua capacidade de mobilização ao social quando os interesses o exigiam.³⁰⁷ Como a natureza de tais movimentos não se caracteriza pela espontaneidade, ela depende, para sua concreção, da intervenção de indivíduos

³⁰⁵ *Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos de Inmaculado Corazón de Maria*. Tomo Undécimo. Aranda del Duero: Imp. y Encuadernación de F. Meléndez, 1907, p. 94.

³⁰⁶ Para uma discussão específica da noção “*desde abajo*”, cf. KEPEL, Giles. *La revancha de Dios*. Cristianos, judíos e musulmanes a la reconquista del mundo. Madrid: Alianza Editorial, 2005, *passim*.

³⁰⁷ Idem, p. 64, 281.

legitimamente instituídos em suas respectivas organizações, mas também do seu grau de permeabilidade social. Exércitos e ordens religiosas, em especial, se constituem nos exemplos clássicos de organizações a quem se confere o papel de mobilizar suas comunidades. A essas organizações, além da ação “*desde abajo*”, combina-se o papel do elemento contagiante dessa relação que podemos designar como “cristais de massa”, apropriando-nos da categoria contida nas reflexões de Elias Canetti.³⁰⁸

Para Canetti, os cristais de massa são grupos pequenos e rígidos de homens, muito bem delimitados e de grande durabilidade. É importante, diz Canetti, que esses grupos sejam avistáveis em seu conjunto e que se possa abarcá-los com os olhos em sua totalidade. O sentido de unidade do cristal de massa importa mais do que seu tamanho e sua lógica funcional deve ser amplamente reconhecida em seu interior, para que saibam a razão de “estar ali”, para que permaneçam sempre iguais e para que não sejam confundidos; em síntese, para que “cristalizem”. Daí a necessidade, segundo Canetti, de se tornarem visíveis pelo uso de um uniforme e por seu local de atuação.³⁰⁹

Uma ordem religiosa, como a dos claretianos, compreende inúmeras características providas do sentido dos cristais de massa. Durabilidade, permanência histórica, sentimento de singularidade, treinamento na atividade ou disposição, funções distribuídas entre si, uma vida individual relativamente despojada de interesses privados:

Sua vida fora do cristal não conta. Mesmo quando se trata de uma profissão, como no caso dos músicos de orquestra, jamais se pensará em sua existência privada: eles são a orquestra. Em outros casos, apresentam-se uniformizados, e só assim são vistos reunidos. Tão logo tiram o uniforme, são homens completamente diferentes. Soldados e monges podem ser caracterizados como a forma mais importante assumida por essa espécie. O uniforme exprime aí que os membros de um cristal *moram* juntos; mesmo quando aparecem individualmente, pensa-se sempre na sólida unidade à qual pertencem – o monastério ou a divisão do exército.³¹⁰

Na relação entre catolicismo e massas, é fundamental considerar que “desencadear” as massas, como propõe Canetti, implica em mobilizá-las sem que qualquer referência ou estímulo à violência estejam presentes. A disciplina, a ordem, a obediência do rebanho,

³⁰⁸ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Em trabalho de meados da década de 1990, que trata sobre a construção de uma doutrina da ordem no Brasil, sob a égide do catolicismo e de algumas suas organizações intermediárias, Romualdo Dias havia brevemente mencionado o conceito de cristal de massa para os católicos atuantes do Centro Dom Vital, e para o papel que desempenhou a revista *A Ordem*. Cf. DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Unesp, 1996, p. 91.

³⁰⁹ CANETTI, idem, p. 72.

³¹⁰ Ibid., p. 73.

configurados na forte disposição hierárquica mesma da religião católica devem atuar como índice moral para uma atitude política. Em outras palavras, a política é subalterna ou corolário da ação moral, residindo nesta ação uma permanente tentativa de conversão do dado político em dado moral. Seguramente, há um deslizamento do religioso para o secular e uma sacralização do público, mas este fator não presume a identidade absoluta e incondicional de ambas as dimensões.

Por outro lado, a aversão do catolicismo ao caráter violento das massas pressupõe que os “cristais” são indutores de um determinado comportamento, assegurado pelo caráter pacífico da religião, e pleno de comedimentos, e explicitado concretamente na forma como Canetti pensa o momento significativo das massas no catolicismo: a procissão. Canetti descreve nas imagens da comunhão e da procissão católicas, uma simbiose entre o papel que cabe aos cristais de massa e aos fiéis, quanto ao conhecimento sobre a distância hierárquica disciplinadora própria do catolicismo:

A massa que o catolicismo admite e para a qual sempre aponta – a dos anjos e bem-aventurados – é não apenas deslocada para um distante além, e já, por isso, por seu caráter remoto, tornada inofensiva e apartada da esfera da contaminação imediata; ela é também, em si própria, de uma serenidade e tranquilidade exemplares.³¹¹

Essa distância que pretende a ordem e a obediência do rebanho parece se reproduzir na forma dos claretianos reivindicarem sua ação conforme aos interesses da política eclesiástica, e também os induz a defenderem a Igreja, citando Canetti, em “*épocas de perigo*”, em épocas nas quais “*os inimigos externos a ameaçam*”, ou nas quais a “*apostasia propaga-se tão rapidamente*”.³¹² Assim, ao mesmo tempo em que criações culturais como a AM sujeitam “*suas afirmações doutrinárias, seus conselhos e apreciações ao juízo competente dos Prelados da Igreja e à sábia orientação dos Superiores religiosos e eclesiásticos*”; ao mesmo tempo em que, como cristal de massa e “*como língua de fogo fala à multidão pelas suas colunas, eletrizando os corações e comovendo os espíritos*”,³¹³ não se ressentem de intervir com decisão e tempestivamente nos debates políticos, religiosos e sociais que se constroem ao seu redor. Na qualidade de “cristais”, a proximidade dos claretianos com os chefes diocesanos também revela o compartilhamento do poder pela ocupação de cargos estratégicos, ou como filtro censor que

³¹¹ Idem, p. 155-156.

³¹² Ibidem, p. 157.

³¹³ SALAMERO, op. cit., p. 289-290.

blinda a comunidade de religiosos e fiéis contra as “doutrinas modernistas”, e como arautos da “boa imprensa”:

Las ventajas sociales son el prestigio y buena fama que, gracias a Dios, tienen los Misioneros de Campinas, como todos los del Brasil. La prueba está en que no hay obra importante en la Diócesis, para la que no se cuente con nuestros Misioneros. Toda y cualquier predicación importante en la Catedral es para los Hijos del Corazón de Maria, un Misionero de esta casa tiene en la Diócesis los cargos de censor eclesiástico, miembro del Consejo de Vigilancia contra las doctrinas del modernismo y Presidente de la buena prensa...³¹⁴

Essa participação no poder não é algo que se limita localmente, se alonga e se projeta eventualmente para os foros mais elevados da intrincada burocracia do Vaticano.³¹⁵

A partir dessas intervenções moduladas por variações, avanços e recuos, transigências e intransigências, supomos que o integrismo se constitui num dos *ethos* do catolicismo militante da revista AM nesse momento histórico, porque também se constitui num *ethos* recorrente do catolicismo institucional para romper com as sedução da sociedade secular e reorganizá-la a partir da religião, a partir de uma concepção religiosa de vida. Isto é, seu objetivo é dar audiência a uma cultura regida por uma verdade cujo único portador seja o catolicismo e atribuir a ele o papel de modelador do social. Essas indicações nos desafiam em seguida, a elaborar o quadro no qual estão circunscritos alguns grandes temas da AM, e demonstrar os vínculos desses temas com o integrismo católico.

2.3 A Revista AM e os ecos do integrismo católico espanhol: a presença de Fèlix Sardà i Salvany

*Señores y amigos míos:
?Integristas? Si, Señores míos, y à mucha honra.*

Sardà i Salvany, *Propaganda Católica*, 1910.

Pelo menos, nas quatro primeiras décadas de sua atuação no Brasil, os claretianos, por meio da AM, certamente partiram dos conteúdos doutrinários do integrismo católico espanhol, mas o retrabalharam de modo a enfrentar as especificidades cultural e política

³¹⁴ *Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos de Inmaculado Corazón de Maria*. Tomo Decimotercio. Aranda de Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1911, p. 391.

³¹⁵ Este é o caso, por exemplo, do P. Felipe Maroto, C. M. F. Superior Geral da Congregação dos claretianos entre abril de 1934 e julho de 1937, Maroto exerceu cargos importantes na hierarquia da Sé romana. Pelo espaço de trinta anos, exerceu em Roma “o cargo de Lente de Direito, cuja cadeira conseguira em concurso, tendo-lhe depois sido adjudicada em propriedade, por decisão de Sua Santidade Pio X. (...) Atuou, por vezes, com reconhecida proficiência, em múltiplas, difíceis e transcendentais questões junto ao Romano Pontífice, em qualidade de consultor jurídico de várias congregações romanas, dentre as quais a de Religiosos, de Ritos e do Santo Ofício”. Revmo. P. Felipe Maroto. In: Revista AM n. 28 de 17/7/1937, p. 440.

brasileira. Ao programarem essas referências gerais na política da AM, alguns temas polêmicos reincidiam, sobretudo, para medir o grau de crítica capaz de suscitar iniciativas de mudanças no quadro político-legal mais abrangente que viessem a favorecer demandas exigidas pelos católicos. O antiliberalismo, o anti-republicanismo, e como corolário, a crítica aos princípios políticos igualitários presentes nas ideologias modernas ou a crítica à confusão e falta de unidade das crenças/seitas religiosas concorrentes eram linhas eletivas de argumentação.

Uma notável fonte de inspiração para as linhas integristas da AM é devida ao nome de maior destaque e aquele que, de certo modo, personificou a tendência integrista no âmbito do catolicismo espanhol desde a segunda metade do século XIX até inícios do século XX: o sacerdote Fèlix Sardà i Salvany.³¹⁶

O pensamento de Sardà i Salvany corresponde à corrente tradicionalista do catolicismo hispânico das décadas de 1870 e 1880, e se distingue por seu caráter militante, intransigente e defensivo frente ao liberalismo e às políticas anticlericais desenvolvidas pelas juntas revolucionárias da primeira república espanhola, a partir de 1868.

Nascido em 23 de maio de 1841 na cidade de Sabadell, e oriundo, como Claret, de rica família industrial da Catalunha atuante no ramo da tecelagem, Sardà foi um escritor enérgico e periodista infatigável desde muito cedo. Sardà sofreu influência em sua formação literária e eclesiástica do jesuitismo. Licenciado em Teologia pelo Seminário de Valencia em 1864 e ordenado sacerdote em 1865; foi catedrático de latim no Seminário de Barcelona até 1868, ano em que o instituto foi fechado.

Publicou obras principalmente em castelhano e algumas em catalão, pensando sempre em seus leitores, os católicos espanhóis e catalães, porém, pensando também nos leitores do mundo hispano-americano e filipino. A obra de Sardà tornou-se conhecida na Espanha e em boa parte da Europa católica como resposta aos já citados processos de secularização que atingiram o país ibérico sob a revolução liberal de 1868, e teve grande

³¹⁶ O desenvolvimento desse item apóia-se como referência no aprofundado estudo de Antonio Moliner Prada sobre Fèlix Sardà i Salvany. Cf. MOLINER PRADA, op. cit., *passim*.

ascendência entre o clero catalão da Restauração, que em noventa por cento era de tendência integrista, e se difundiu de forma intensa em toda Espanha.³¹⁷

Sardà i Salvany colaborou na publicação *Biblioteca Popular* de Barcelona, que, a partir de 1871, tomou o nome de *Revista Popular*, “*convirtiéndose en un semanario ilustrado, de instrucción, de piedad y de recreio, siempre de actualidad y de interes palpitante*”, e, na qual, assumiu a direção por mais de quarenta anos.³¹⁸

A *Revista Popular* era um semanário ilustrado que, sob os auspícios da autoridade eclesiástica “*y bendición especial del romano Pontífice*” tinha como objetivo a propaganda e defesa da verdade católica. Obedecia a um lema rigoroso, pelo menos, em superfície: “*Nada, ni un pensamiento, para la política. Todo, hasta el último aliento, para la Religión*”.

Os escritos de Sardà remontam às formas populares da apologética e são marcados pelo viés moralista e pelo desencanto com o mundo moderno. Partem do senso comum e não se caracterizam pela densidade intelectual ou reflexão teológica aprofundada. Foi dotado desse estilo popular no âmbito do periodismo apologético, que Sardà i Salvany participou ativamente das grandes polémicas do integrismo catalão entre 1881-1888. Aliou-se ao partido integrista de Nocedal, e colocando-se contra o carlismo conciliador, fomentou o espírito de associação entre os católicos ao criar espaços próprios de atuação na sociedade,³¹⁹ num típico procedimento “*desde abajo*”.

Através dos textos e da posição que ocupava na imprensa, Sardà mobilizou as forças católicas tradicionalistas da Espanha para frear “*las actividades de los clubes y ateneos liberales, los círculos republicanos y las casas del pueblo socialistas, así como de las logias masónicas y del sindicalismo revolucionário*”. Sua obra apologética e a capacidade militante se assemelham “*sin duda, al padre Claret por su vocación de movilizar al pueblo*”.³²⁰

³¹⁷ “Su pluma se detiene a analizar el cambio observado en los comportamientos y en las costumbres de los españoles, motivado por la ola de secularización que se introdujo en España sobre todo a partir de la Revolución de 1868”. MOLINER PRADA, p. 11, 21.

³¹⁸ Idem, p. 29.

³¹⁹ “Había de trabajar para resucitar las tradiciones de la fe española, utilizando el arma de combate más certera, la pluma. Había que recristianizar la familia, las conciencias, las clases sociales y el mismo Estado frente a la incredulidad existente. Había de socializar la verdad y el bien en medio del pueblo. Había que luchar en contra de la opinión pública que había revuelto el mundo como los sastres que imponen la moda en los trajes”. Ibidem, p. 21-22.

³²⁰ MOLINER PRADA, idem, p. 19.

A esse propósito, Sardà encontrou seu modelo “*en la figura insigne del Padre Claret, fundador de los misioneros del Corazón de María*”, o primeiro que compreendeu no século XIX, segundo Moliner Prada, o grande auxílio que representava a imprensa para a predicação, a cujo objetivo colocou em circulação “*millares y millares de hojas y libritos en todas las comarcas que él evangelizo, y a su iniciativa se debe la fundación de la Librería Religiosa de Barcelona, la primera en este género en toda España*”.³²¹

Ainda no campo do periodismo, outra importante contribuição de Sardà i Salvany foi a *Biblioteca ligera*, coletânea de textos sobre temas variados e de fácil compreensão, e que desenvolvia uma autêntica teologia popular integrista ao alcance de todo católico. Escritos entre 1876-1883, obtiveram enorme êxito na época, sendo reunidos já a partir de 1883 no *Propaganda Católica*, obra em doze volumes (1883-1909) que conheceu uma terceira edição já em 1907.³²²

Sua obra mais difundida na Espanha foi “*El liberalismo es pecado*”, publicado em 1884, e que está no interior da mesma linhagem intelectual, política e católica, da cultura espanhola conservadora do século XIX e da obra do seu predecessor Donoso Cortés, autor do célebre “*Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*”, de 1851.³²³ “*El liberalismo...*”, obra da qual tivemos em mãos uma segunda edição do mesmo ano do seu lançamento,³²⁴ conheceu oito edições em poucos meses e em 1906 havia chegado à sexagésima edição. A primeira versão estrangeira foi francesa; a segunda saiu na Itália, em Turim e Roma. Outras versões posteriores foram a portuguesa, a alemã, a húngara, e em 1891 a inglesa, editada em Baltimore, nos Estados Unidos.

³²¹ Entre final de 1899 e início de 1900, quando o processo de beatificação de Claret foi iniciado, Sardà i Salvany dedicou nas páginas da *Revista Popular* extenso artigo pleno de admiração à pessoa e obra do padre, onde destaca a combinação de virtudes, como a docilidade e a austeridade, a prodigiosa capacidade de orador, o espírito de missão como fundador de uma congregação das mais ilustres, o evangelizador popular, exemplo que todos os católicos espanhóis deviam copiar, etc. MOLINER PRADA, idem, p. 23-24.

³²² Ibidem, p. 35.

³²³ “El integrismo hunde sus raíces ideológicas principalmente en el pensamiento de Donoso Cortés posterior a la revolución de 1848, cuyas notas más características serían las siguientes: en primer lugar el *catastrofismo apocalíptico* por el temor a la revolución universal en ciernes y el avance de las ideas socialistas; en segundo lugar el *antimoderantismo*, por la irreconciliación entre la verdad y el error, entre la Revelación y la filosofía, entre la Iglesia e la Revolución; y en tercer lugar la *analogía existente entre Dios y la sociedad*, entre la religión y la política, entre la Iglesia y la civilización, de forma que se imponen en la sociedad civil, como única posibilidad, los principios de la política cristiana”. Idem, p. 81.

³²⁴ SALVANY, Fèlix Sardà y, D. *El liberalismo es pecado*. Cuestiones candentes. Segunda Edición. Barcelona: Librería y Tipografía Católica, 1884.

Prova inigualável de êxito foi uma edição preparada em Barcelona em 1891; uma versão poliglota, em oito idiomas (latim, catalão, castelhano, basco, francês, italiano, português e alemão). Considerado a bíblia do integrismo espanhol, esse opúsculo de pouco mais de duzentas páginas foi escrito em três semanas, lido e corrigido por um círculo de jesuítas amigos de Sardà, como D. Fermín Costa, reitor do Colégio Noviciado de Veruela, e pelos padres jesuítas do Colégio de Tortosa.³²⁵

Seu objetivo não era somente tratar as questões candentes e polêmicas da atualidade, mas combater com “*santa intolerancia*”, de forma coloquial, aos inimigos do catolicismo, através da palavra e da imprensa de combate. A condenação do liberalismo como doutrina, que aparece descrito como enfermidade, se estende também ao liberalismo político e a qualquer governo ou sistema que não aceite a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, que negue a jurisdição absoluta de “*Cristo Dios sobre los individuos y las sociedades*”.

Erro absoluto, o liberalismo contagia inclusive aos homens da Igreja, e o católico deve observar regras de prudência no trato com os liberais, não lendo a imprensa nem os livros onde estão contidas suas doutrinas e sua propaganda. “*El liberalismo...*” se converte, segundo Moliner Prada, em uma apologia da intolerância religiosa, um guia prático de recomendações e regras que hão de observar os bons católicos para combater o liberalismo.

À enfermidade do liberalismo, Sardà i Salvany dedica trinta e três dos quarenta e quatro capítulos que compõem a obra, sendo os mais polêmicos os de número vinte e um e vinte e dois,³²⁶ onde afirma que o católico não deve vacilar “*en disgustar y ofender al prójimo*” para trabalhar em favor do seu próprio bem e impor a verdade sobre o erro.³²⁷

Na última parte de “*El liberalismo...*”, Sardà i Salvany impugna o laicismo, faz a apologia da resistência passiva à autoridade ou poder contrário à sua crença político-religiosa, defendendo o ideal de integridade católica, como derivado de sua idéia central de sobrenaturalismo do homem cristão, que está “por cima” de todos os partidos políticos e das formas de governo.

³²⁵ MOLINER PRADA, idem, p. 65.

³²⁶ Cap. XXI: De la sana intransigencia católica en oposicion á la falsa caridad liberal; Cap. XXII: De la caridad en lo que se llama las formas de la polémica, y si tienen en eso razon los liberales contra los apologistas católicos. Cf. SARDÀ, op. cit., p. 93-104.

³²⁷ MOLINER PRADA, cit., p. 75.

Só existem duas escolas: a liberal e a católica. Não há uma terceira via: *no se es integralmente católico sino em cuanto se es integralmente antiliberal*. Para sustentar a bandeira da fé, Sardà afirma desde os seus primeiros escritos a bandeira da intransigência: *intransigentes en deber, intolerantes como la verdad, católicos com el Santo Padre*.³²⁸

Os responsáveis pela tradução ao português de uma pequena parte da vasta produção intelectual de Sardà i Salvany, foram justamente seus conterrâneos, os padres da ordem claretiana estabelecidos no Brasil. O veículo para difusão de sua obra apologética popular e integrista entre os católicos brasileiros foi a revista AM. As fontes que serviram para a divulgação dos textos de Sardà foram a coleção completa de doze volumes de *Propaganda Católica* e a *Revista Popular*.

Não é gratuito que em 1910, o cronista da “Verdade entre amigos” sugeria obrigatórios os textos de Sardà, como boa leitura e mágico remédio para responder aos inimigos da religião. Lembremos ainda, que para além da morte de Sardà, em 1916, a sua obra continuou a ser veiculada na AM até 1919. Foi por ocasião dessa morte que a AM dedicou algumas palavras de encômio, considerando o acontecido como “perda irreparável”, e enaltecendo as qualidades intelectuais de Sardà: eminente sociólogo, exímio apologista e excelente jornalista católico.³²⁹

Publicou-se Sardà na AM para todos e sobre tudo o que fosse de interesse do catolicismo mais intransigente. Nada passou incólume pela sua reflexão, toda ela pontuada por uma linguagem coloquial, pessimista, amarga, irônica, trocista, sem fugir ao viés professoral, didático, moralista e triunfalista que caracteriza quase todo integrista. Sardà escreveu sobre maçonaria, protestantismo, liberalismo, república, monarquia, espiritismo, anarquismo, socialismo, comunismo, teosofismo, Deus, diabo, céu, inferno, morte, perdão, redenção, purgatório, juízo final, caridade, imprensa e livros, ateísmo, missão, celibato, ensino leigo, eucaristia, questão operária, sindicalismo católico, revolução, inquisição, Comuna de Paris, sobre o culto que devemos ao papa, sobre a preponderância espiritual do governo dos pontífices em face do governo temporal, e sua estilística foi inspiração para

³²⁸ Idem, p. 76-77.

³²⁹ “No dia 2 do corrente, confortado com todos os sacramentos da Igreja, faleceu em Barcelona o eminente sociólogo, exímio apologista excelente jornalista católico, Padre Fèlix Sardà i Salvany. Era um dos escritores mais profundos da atualidade. Fundou e dirigiu a *Revista Popular* durante quarenta e seis anos; escreveu, e publicou numerosos folhetos de propaganda católica e o mais notável de todos eles – O liberalismo é pecado – estava traduzido em quase todas as línguas da Europa”. Perda Irreparável. In: Revista AM n. 7 de 12/2/1916, p. 109.

muitos cronistas da AM, leigos ou religiosos, cada qual procurando absorver, adaptar ou superar uma ou outra característica dos textos de Sardà.³³⁰

A eficácia editorial da AM foi adequar, tanto quanto possível, os textos de Sardà a diversas situações de conjuntura vivenciadas no Brasil. Se as elites eram desafiadas pelas organizações operárias, era normal que surgisse um texto de Sardà que convocava à paciência e resignação, ao qual, faziam eco artigos da mesma edição ou de edições posteriores. Se o problema se relacionava a um suposto “avanço das seitas”, instrumentalizava-se Sardà e seus textos de crítica às demais religiões.

Para entendermos minimamente o que Sardà pensa sobre o integrismo, talvez nenhum outro texto de sua autoria seja mais esclarecedor que o pequeno “*?Integristas?*”, fruto de uma palestra proferida na Academia Católica de Sabadell provavelmente na década de 1890, e que aparece no Tomo XI de *Propaganda Católica*, numa edição de 1910.³³¹

Embora considerasse o termo pejorativo, um mote ou apelido que os inimigos imputavam para difamar os católicos, Sardà sugeria que a qualificação fosse apropriada e que os católicos a transformassem de algo que denigre em algo que glorifica.³³² A palavra “integrista” devia ser positivada, pois indicava homens que desejavam inspirar-se no mais ardente catolicismo; homens que “*con outro dictado no quieren distinguirse ni otra divisa admiten en su bandera que la de puro y limpio Catolicismo...*”.³³³

Segundo Sardà, o primeiro integrista da história foi “*Dios Nuestro Señor*” pela plenitude e perfeição do seu ser.³³⁴ Fora da esfera religiosa, embora reconhecendo a inteira submissão a ela, Sardà identificava analogamente outros integrismos. O *integrismo comercial*, praticado por aqueles que levavam com extremos escrúpulos seus negócios, que

³³⁰ A questão dos mais ativos e freqüentes cronistas/intelectuais da AM será mais explicitada no Capítulo 3.

³³¹ *?Integristas?* In: SALVANY, Fèlix Sardà y, D. *Propaganda Católica*. Tomo XI. Barcelona: Libreria y Tipografia Católica, 1910, p. 187-202.

³³² “... parecióme bien escoger por tema de mi familiar Conferencia el presente mote ó apodo con que quieren, según se ve, infamarnos de algún tiempo acá nuestros enemigos. (...) Sí, amigos míos; integrista soy é integristas deseo que seáis todos los de esta Sociedad, é integrista creo yo á todo hombre de quien tengo favorable concepto en sus costumbres y creencias, é integrista quisiera yo fuese todo el mundo, única manera de que fuese todo él hijo reconocido y súbdito sumiso de Dios Nuestro Señor. Apropiémonos, pues, y muy en alta voz declaremos nuestra calificación, que quiere ser denigrativa y que no es sino gloriosísima”. Idem, p. 189-190.

³³³ Ibidem, p. 191.

³³⁴ “Blasfemia parecerá á alguno de nuestros desdichados contrincantes el que les digamos que es el primer integrista Dios Nuestro Señor. Y no obstante así empezamos por sentarlo, y así nos lo enseñan de acuerdo la filosofía y la terologia cristianas. En Dios se halla la íntegra plenitud del ser y la suma é íntegra perfección”. SARDÀ, idem, p. 192.

eram dotados de uma consciência mercantil reta e agiam de boa fé em todos os tipos de transações comerciais; o *integrismo administrativo e judicial* do administrador público, que desempenhava com esmero elevado dia e noite as funções sagradas atribuídas a ele, que zelava pelo dinheiro público, pelo bom andamento dos trabalhos e não permitia qualquer espécie de fraude, estando sempre em vigília pela honradez dos seus subordinados; o *integrismo militar*, que cabia àquele cidadão responsável pela defesa da pátria, pela profissão de disciplina e escravo dos mais austeros deveres, que sacrificava a própria liberdade e a vida mesma em honra de sua bandeira; o *integrismo doméstico*, a cargo dos honrados pais e chefes de família que guardavam e exigiam que se guardasse a honra e o decoro do lar, a fidelidade conjugal, e impunham toda classe de recatos e privações para que “*El buen nombre de vuestra esposa, la limpia aureola de la inocência de vuestras hijas, la intachable reputación de vuestros hijos*”, fossem como prendas que por nada “*de este mundo permitiréis ver comprometidas*”.³³⁵

Se era desse modo, por que então repudiar a soberania e os direitos sociais de Jesus Cristo e de sua Igreja sobre os Estados e os indivíduos? Era ridículo e ilógico, para Sardà, sustentar todas as outras formas de integridade pública ou privada e nas relações dos cidadãos entre si, se antes não ficasse bem fundamentada como princípio a outra integridade que dizia respeito aos direitos da “*ley de Dios y de su Iglesia, motejada hoy dia por la escuela liberal y transaccionista con el nombre de Integrismo*”.³³⁶ A esses direitos que deviam prevalecer na sociedade, Sardà chamava de “*integrismo fundamental*”. A ele, esse integrismo católico radical que atravessava e se instalava no social, se subordinavam todos os demais integrismos, “*y que sin él no tienen razón de ser*”. Única medida de conter revoluções, o integrismo fundamental dos verdadeiros católicos devia responder com igual rigor e radicalismo anti-revolucionário, sem fazer concessões nem mesmo aos católicos transigentes e persuadidos.

Hoy más que nunca son de gran interes estas consideraciones, porque hoy más que nunca tiende la Revolución al radicalismo, y por tanto al radicalismo debe tender también toda reacción anti-revolucionaria. (...) Por esse más funestos que la Revolución, y, si conscientemente obran, son más criminales que los revolucionarios mismos, aquellos católicos que ante la gravedad de esta crisis social, que no la han visto parecida jamás los pasados siglos, rehuyen por exagerados los movimientos de alarma y los procedimientos de defensa del

³³⁵ Idem, *ibid.*, p. 194-196.

³³⁶ SARDÀ, *idem*, p. 198.

radicalismo católico, ó sea del integrismo, al que califican los infelices de no menos perturbador que el radicalismo de la demagogia.³³⁷

No entorno da crise modernista, se uma das essências mais sistematicamente abordadas inferia que o catolicismo se desenvolve através da “*obediência ao Romano Pontífice*”;³³⁸ a essência do integrismo de Sardà, como a essência de todo integrista incorpora a esta característica uma idolatria à figura do papa. Em outras palavras, uma das marcas distintivas e mais evidentes do integrismo católico no contexto político, cultural e religioso saído da crise e que esbarra no período pré Vaticano II é a papolatria, condição que aparece bastante cristalina no discurso de Sardà i Salvany.

Não há, por exemplo, somente a mera operação que desloca a autoridade cerrada do texto bíblico para o texto papal.³³⁹ Além dela, ocorre a necessidade de galvanizar as reservas simbólicas atribuídas ao protagonista: insistir na infalibilidade do seu magistério, enaltecer sua condição de humildade e pobreza, incensar a natureza divina de sua autoridade incontestada em face dos erros e dos vícios da sociedade, ser intolerante com a linguagem moderna da revolução.

É claro que tais aspectos crescem em legitimidade e força quando a Igreja católica se vê desafiada quanto à posição pretensamente hegemônica de sua doutrina, e cujo desafio tanto pode ser proveniente do ambiente interno do catolicismo, como ocorreu na crise modernista; como advém dos dilemas de suas relações externas com outras instituições e crenças, ou na sua relação com o Estado laico contemporâneo.

Para acentuar a caracterização apontada, tomemos como exemplo alguns temas desenvolvidos por Sardà na revista AM, cujos argumentos são reforçados também por outros cronistas tão autorizados quanto o sacerdote catalão. A pouca alusão à bíblia assinala justamente um desequilíbrio marcado pela sobreposição da autoridade papal à palavra evangélica. O papa, árbitro supremo do catolicismo, é o maior dos intolerantes, e, ao mesmo tempo, um prodígio de doçura, de mansidão e de bondade. Preside a Igreja e lhe

³³⁷ Ibidem, p. 199-201.

³³⁸ De atualidade. In: Revista AM n. 2, de 12/1/1908, p. 21. E ainda: “Ora, de todas as doutrinas hoje mais em voga na cristandade, as mais espalhadas são as chamadas *modernistas*, foco pútrido onde pululam o materialismo, socialismo, anarquismo e o pai de todos – o ateísmo”. O Pontífice da Eucaristia. In: Revista AM n. 7 de 16/2/1908, p. 92.

³³⁹ Diz-se que “a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não a Sagrada Escritura”. Essa observação, a cargo de Pierucci, acaba em desdobrar a autoridade doutrinal, dita infalível, em idolatria, em papolatria. Cf. PIERUCCI, op. cit., p. 150.

cinge com a aura de unidade estrutural, com a idéia de governo indissolúvel, distintamente do que se observa em outras religiões, caracterizadas pela ausência de organicidade, por divisões cismáticas e pelo fracionamento que lhes destitui por completo de um centro político.³⁴⁰

É, sobretudo, pela experiência da pobreza e da humildade com a perda dos estados pontifícios e resignado à condição de “prisioneiro do Vaticano”, que o papa faz valer sua autoridade.³⁴¹ Essas são as garantias de sua comunicação imediata com o povo católico para a realização das obras, porque o mestre, em tudo e por tudo é superior aos discípulos e superior aos inimigos que o despojaram.³⁴² Sardà i Salvany opera na tessitura desses argumentos gerais ao indagar *“Para que o Papa quer dinheiro? Será para comer? Para a vestimenta?”*

Nada disso, meus amigos, mas Ele precisa para exercer seu elevado e sagrado ministério, visto que os inimigos de Deus lhe tiraram os meios que antes tinha.

O Papa não pede para si, porque nosso amado Chefe não é como os Reis deste mundo que necessitam de milhares de contos para sua pessoa. (...) Para que então o Papa precisa das esmolos colhidas em todo o mundo?

³⁴⁰ “Os judeus, tão influentes como odiados, somam somente dez milhões, e os muitos herejes da Sinagoga não comunicam com seu grande Rabino. Os protestantes não formam um corpo religioso: estão divididos pelo livre exame, desde o darwinismo materialista até o puseísmo ritualista, desde o racionalismo desenfreado de Harnack até o pietismo exagerado de certas damas da aristocracia européia; apenas uns poucos milhões de anglicanos têm o compromisso político de respeitar o primaz da Inglaterra. Os cristãos cismáticos estão divididos entre si... (...) Os maometanos acham-se distanciados em diversas e contrárias jurisdições; os imanchitas da Pérsia não obedecem ao mufti de Constantinopla; os marroquinos, os tuaregs do Saara, os moradores da Arábia, os maometanos do Indústão e da China não reconhecem nenhum chefe supremo. Os budistas acham-se sumamente desagregados (...) o budismo é essencialmente anárquico, a hierarquia tibetana foi fundada dezoito séculos depois da morte de Buda. E onde está o político, onde a nação que seriamente tenha pensado em recorrer a esses chefes religiosos cuja existência é até ignorada pela maior parte dos homens civilizados?”. SALAMERO, Luiz, P., C. M. F. A Fraternidade dos povos pelo Sumo Pontificado. In: Revista AM n. 26 de 25/6/1911, p. 402.

³⁴¹ A alusão à frase “prisioneiro do Vaticano” diz respeito ao processo de unificação italiana iniciado em 1860 e concluído com a tomada de Roma pelas tropas italianas em 1870. Este movimento reduziu drasticamente a extensão dos territórios pontifícios, reduzindo também, a influência política e o poder econômico do papado. Esta situação começou a ser amenizada somente em 1929 com a assinatura do Tratado de Latrão, entre o Vaticano e o governo italiano. O Tratado, embora tenha ratificado as posições de 1870, garantiu o compromisso do governo italiano a pagar indenizações à Santa Sé pelas perdas territoriais. Desde então (1870), os papas que se sucederam se diziam “prisioneiros do Vaticano”, em virtude da política unificadora italiana e conseqüente supressão dos territórios.

³⁴² “O Banco Pontifício não pode mais cunhar moeda, nem emitir papel de valor, como o fazia antes. É verdade que seus inimigos oferecem uma pensão anual, porém em troca dessa pensão, que Deus sabe como seria paga, exigem que o Santo Padre reconheça como boas as iniquidades cometidas. E isso, meu caro leitor, eu não o faria, não o farias tu, e não o quer fazer o Papa. Sofrer com resignação o ultraje pode fazer, mas vender sua consciência, jamais. Despojado de seus direitos de Rei, só resta a Ele estender a seus filhos a mão de pobre... (...) Um tostão por mês, oferecido a nosso Santo Pai, o Papa, a quem os inimigos da religião roubaram tudo... (...) Um tostão mensal para que a ímpia e maldita revolução não se glorie, dizendo que nós abandonamos nosso pai”. SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Para o dinheiro de S. Pedro. In: Revista AM n. 45 de 17/11/1912, p. 706-707.

A razão é simples: como Chefe universal da Igreja de Deus, não pode superintender por si só suas elevadas funções e carece de representantes seus em todas as partes do globo; ora como manter tantas despesas sem recorrer à caridade de seus filhos?³⁴³

Embora se reconheça, com Mainwaring,³⁴⁴ que o papel do papa enquanto líder da Igreja é muito mais do que formal, não há dúvidas em que a condição histórica na qual se produzem tais representações reforça as hipérboles próprias ao integrismo que concernem aos atributos divinos da personagem, instância igualada por Sardà ao Cristo, e lugar de onde derivam e se consubstanciam todas as outras autoridades.³⁴⁵ Estava fora da Igreja e arredado do caminho de salvação quem ousasse, como os modernistas ou os católicos liberais, declarar-se independente dessa autoridade. Como *societas perfecta* sob um governo infalível, a Igreja era dirigida por um chefe que gozava de “*todas as faculdades que tem todo chefe em qualquer sociedade bem organizada, isto é, dirigir, governar, corrigir as faltas dos sócios, castigar os rebeldes, admitir novos membros, perdoar os arrependidos, e expulsar do seu seio os contumazes*”.³⁴⁶

A isto os inimigos da religião chamavam intolerância? Sardà respondia que tolerância religiosa na linguagem moderna era a liberdade que a lei concedia a todo cidadão para seguir a religião que quisesse, verdadeira ou falsa, e que tal princípio era anticatólico, ímpio, absurdo, e servia aos interesses da revolução ou revelava a tolerância revolucionária.³⁴⁷ Em compensação, a intolerância católica estava relacionada ao fato de os

³⁴³ SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Para o dinheiro de S. Pedro. In: Revista AM n. 44 de 10/11/1912, p. 690.

³⁴⁴ “O papel do papa enquanto líder da Igreja é muito mais do que formal; a despeito das mudanças nas relações hierárquicas, a autoridade papal permanece suprema”. MAINWARING, op. cit., p. 31.

³⁴⁵ “É o Papa a maior grandeza, a única imortal, a única legítima porque é a única divina. (...) Sem o Cristo, de quem é vigário o Papa, tudo é no mundo confusão, pior que nos dias de Babel; os homens não são mais irmãos, são inimigos, escravos das paixões, tímidos de orgulho, egoístas e avarentos, sedentos de estímulos carnaís, enfurecidos nas contrariedades, ávidos de domínio, ralados de inveja e incapazes de sacrifícios generoso. (...) Eis porque se grita ao Papa, como os judeus outrora no pretório de Pilatos – ‘Não queremos que ele reine sobre nós’. Mas ele reinará... Reinará porque a Igreja é o critério do entendimento, dos afetos e das ações. Constituída a autoridade política na sociedade, a autoridade paterna na família, é necessário manter uma autoridade superior, da qual se derivem todas, e na qual se justifiquem e se legitimem. A Jesus Cristo chamaram rei por escárnio, e ele reina e reinará. Ao Papa arrancaram a coroa temporal, substituíram-na pela de espinhos do Salvador, e ele cada vez reina mais...”. SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Quem é o Papa? In: Revista AM n. 7 de 16/2/1908, p. 87-88.

³⁴⁶ SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Não me fale sobre o Papa! In: Revista AM n. 25 de 18/6/1911, p. 390.

³⁴⁷ “Esta é a tolerância revolucionária. Essa pretensa tolerância exagera com palavras ociosas a liberdade do homem, os direitos do pensamento, os foros da consciência, porém... ai de ti, se por desgraça chegas a fazer uso dessa liberdade, desses direitos, desse foro, em oposição aos interesses da Revolução”. SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Tolerantes e intolerantes. In: Revista AM n. 25 de 22/6/1913, p. 387.

“bons e perfeitos católicos” jamais transigirem com seus inimigos, dizendo sim quando a religião o manda, dizendo não, quando ela proíbe:

... porque dão o nome de erro, ao que ela assim o classifica, e dão o nome de mal, ao que a mesma religião proíbe como mal; porque afirmam que não pode haver união entre Deus e Belial, o bem e o mal, a luz e as trevas, a Igreja e a Revolução.³⁴⁸

A última aparição de Sardà nas páginas da AM aconteceu em 1919, portanto, três anos após a sua morte, em período que a revista mostrava pequenos indícios de relaxamento relativo de suas linhas mais incisivas. Escritor infatigável, periodista e conferencista, Sardà se converteu não somente, como Moliner Prada apontou, no autor apologético mais lido da Catalunha e da Espanha,³⁴⁹ mas foi também inegável sua influência para que a Revista AM, no Brasil, adotasse uma postura de intransigência em face de uma outra realidade. Uma de suas inspirações para a intervenção dos católicos na política foi a de que a única solução possível para a sociedade é o catolicismo. Ou catolicismo, ou liberalismo, não há um termo médio nem possibilidade de conciliação entre ambos. De forma generalizada, a soberania divina e o reino social de Cristo deveriam penetrar na legislação, aniquilar os erros modernos, denunciar a falsa religião. Sardà afirmara que o *“Catolicismo não se contenta com tão pouco”*, e não basta ser apenas um homem honrado, pois esta não era a medida de um homem. A medida de um homem é o ser integralmente católico:

Até nos covis de ladrões e nas casas de prostituição há pessoas que se têm por honradas e que se ofenderiam se se pusesse em dúvida a sua honradez. Para ser homem, é necessário ser *completamente* homem de bem, quer dizer, sê-lo completamente para com Deus, completamente para com o próximo, completamente para consigo mesmo. Fique-se você com sua honradez espírita, eu ficarei com meu Deus, minha fé católica, meus Sacramentos, quero dizer com minha honradez cristã.³⁵⁰

Ressalte-se que mesmo em condições históricas mais propícias para a produção de um fenômeno integrista como a exaltação exacerbada da inerrância do papa, certas concepções atreladas a ela não somente sobrevivem, como alargaram seu foco de irradiação após o Concílio Vaticano II, embora, investidas de certas matizações para não correrem o risco de serem definidas negativamente como integristas em seus pormenores. No apogeu

³⁴⁸ SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Tolerantes e intolerantes. In: Revista AM n. 26 de 29/6/1913, p. 403.

³⁴⁹ MOLINER PRADA, cit., p. 264.

³⁵⁰ SARDÀ I SALVANY, Fèlix. Há tantos espíritos honrados! In: Revista AM n. 16 de 19/4/1919, p. 245.

do pontificado de João Paulo II (1978-2005), em finais da década de 1980, David Seeber refletiu sobre as duas concepções que vigiam no catolicismo, e, ao que parece, não perderam a atualidade. Uma sob a perspectiva centrada no papa e na sua cúria, estruturada sob uma pirâmide na qual as regras são totalmente elaboradas desde o alto, apoiadas, por assim dizer, no notabilismo papal. Uma outra concepção que parte das igrejas locais e da vida da Igreja nas comunidades periféricas. Nessa concepção o ministério papal e seu texto não são encarados como o fundamento, e sim, mais como um sinal – diga-se, distante das realidades locais – que garante apenas em certa medida a comunhão de todas as igrejas.³⁵¹

2.4 A Revista AM e a crítica do Estado

À exaltação positiva e pública das qualidades divinas do papa, de sua autoridade e inerrância; à necessidade de intolerância quanto aos ímpetos revolucionários e falsas crenças, corresponde no outro pólo, a sistematização da crítica integrista que descaracteriza as funções do Estado não confessional, em cujo complexo jurídico se alojam a indiferença e o crime de cumplicidade com os erros: *“A indiferença da lei, no terreno dos fatos, equivale a uma formal declaração de guerra à religião católica”*.³⁵²

Em 1914, a eleição de Bento XV, sucessor de Pio X, contribuiu para amenizar relativamente a tendência integrista dentro da Igreja. Como sugeriu Étienne Fouilloux; em sua encíclica inicial, Bento XV diminuiu um pouco a pressão integrista desde que proibiu a coagulação de tendências no âmbito da instituição, ao ressaltar que não havia necessidade de *“qualificativos para designar a profissão do catolicismo”*.³⁵³

Extrínsecamente, essa afirmação não pulverizou por completo uma das caracterizações mais fortes do integrismo católico: atribuir ao Estado laico, intempestivamente chamado de “ateu”, a responsabilidade por todos os desmandos políticos, religiosos e sociais que abriam o flanco para a introdução nos países de formação

³⁵¹ SEEGER, David. La grand illusion du catholicisme. In: *Esprit*, n. 142, septembre 1988, vol. 9, p. 69-79.

³⁵² “O Estado..., não pode declarar-se neutro ou indiferente em matéria de religião, sem que pelo mesmo fato se declare hostil ou inimigo da única verdadeira. (...) Ora, pois, neste estado de coisas, o Estado em lugar de reconhecer unicamente os direitos da verdade e combater o aparecimento do erro que se vive, não é pela vida que interiormente tenha, mas apenas pelo auxílio que lhe emprestam as paixões ou outras inclinações humanas, declara-se neutro, isto é, reconhece iguais direitos ao erro e a verdade e, portanto aprova que o erro minta, calunie, difame, seduza e se sirva de outros procedimentos análogos. Ora, esta indiferença não é manifesta parcialidade? Este reconhecimento de direitos não é crime de cumplicidade?”. Sobre o ensino oficial. In: Revista AM n. 18, de 3/5/1908, p. 248.

³⁵³ FOUILLOUX, op. cit., p. 12.

histórica católica às ideologias, confissões ou tendências opostas e concorrentes do catolicismo.

Simultaneamente, prosseguiu em países como o Brasil, a luta pela instauração de uma ordem social integralmente católica para influenciar ou exercer poder político. Inevitavelmente, a pressão sobre o Estado e sobre o espectro das ideologias que configuravam o múnus republicano era tão difusa e ampla quanto o leque de suas reivindicações.

Aliás, a doutrina católica que tratava das relações entre Estado e Igreja formulada e vigente à época, sublinhava os efeitos perniciosos que residiam nas políticas de separação entre poder temporal e poder eclesiástico. Em 1906, apropriando a separação hostil verificada na França, Pio X desenvolveu na encíclica “*Vehementer Nos*”, a crítica doutrinária sobre o fenômeno da separação.³⁵⁴

Especificamente, se o exemplo colhido dispunha sobre a lei de separação na França, ele não prescindia de uma generalização que era mais ou menos comum e análoga aos países que haviam passado por tal episódio. Acentuava-se em sua base doutrinária, a precária relação entre Estado e Igreja recrudescida no interior das políticas de transformações liberais, ou, investidas de processos radicais de desclericalização da vida pública.

A separação, na perspectiva doutrinária, implicava a violação da religião pela autoridade pública sob diversos enfoques: 1) violação da santidade e inviolabilidade do matrimônio cristão por disposições legislativas em contradição formal com elas; 2) laicização de escolas e hospitais; 3) arrancar os clérigos aos seus estudos e à disciplina eclesiástica, para obrigá-los ao serviço militar; 4) dispersão e esbulhamento das congregações religiosas.³⁵⁵

Não obstante, medidas introduzidas nos preceitos constitucionais definiam como norma a ab-rogação de leis que ordenavam preces públicas no início de sessões parlamentares e na reabertura de tribunais; supressão dos sinais de luto tradicionais a bordo dos navios, na sexta-feira santa; banimento dos tribunais, das escolas do exército, da

³⁵⁴ Pio X, papa. *Carta Encíclica Vehementer Nos* – Sobre as relações entre a Igreja e o Estado de 11/2/1906. Petrópolis: Vozes, 1952.

³⁵⁵ Idem, p. 4.

marinha, de todos os estabelecimentos públicos, enfim, de todo emblema que de uma maneira qualquer pudesse lembrar a religião.³⁵⁶

Na doutrina desenvolvida por Pio X, quatro teses “republicanas” da separação eram refutadas, sob inspiração, sobretudo, da herança doutrinal dos antigos pontífices romanos, segundo as circunstâncias e o espírito de cada tempo.

A crítica ao núcleo dessas teses insistia no argumento de que “separar a Igreja do Estado é um erro pernicioso”. O princípio da separação, por origem, constituía algo absolutamente falso, porque o não reconhecimento pelo Estado de nenhum culto religioso era uma injúria com Deus, criador do homem e “Fundador das sociedades humanas”: *“Devemos-lhe, pois, não somente um culto privado, mas um culto público e social para honrá-lo”*.³⁵⁷

Na segunda abordagem, a tese de separação era a negação claríssima da ordem sobrenatural, porque limitava a ação do Estado à simples demanda da prosperidade pública; ou seja, como realizador de uma função estritamente material situada no raso das sociedades políticas, sem se ocupar da salvação, razão última da vida.

A tese de separação também subvertia a ordem estabelecida por Deus no mundo, pela qual se exigia uma harmoniosa concórdia entre a sociedade política e a sociedade religiosa. As duas sociedades, naturalmente, administravam, zelavam e puniam os mesmos súditos em matérias que, embora distintas, estavam sob a alçada de ambas. Desaparecidas a concórdia e a união, *“dessas matérias comuns pulularão facilmente os germes das contendas que se tornarão agudíssimos dos dois lados; a noção de verdade será com isso, perturbada, e as almas ficarão cheias de ansiedade”*.³⁵⁸

A quarta refutação à tese de separação era de que a sua consecução infligia graves danos à sociedade civil, pois ela não podia prosperar nem durar muito tempo quando não estivesse presente publicamente a religião, *“regra suprema e soberana quando se trata dos direitos dos homens e seus deveres”*.³⁵⁹

O dispositivo complementar e imprescindível que permeava a doutrina católica sobre a separação a discernia como contrária à constituição hierárquica da Igreja. Ora, não

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Idem, p. 5.

³⁵⁸ Vehementer Nos, idem, p. 6.

³⁵⁹ Idem, ibidem.

se pode atribuir igualdade àquilo que é desigual. Em termos formais, a separação, além de considerar indiferente a desigualdade, simbolicamente desarmava o edifício hierárquico da Igreja porque democratizava a relação entre as confissões e nivelava, juridicamente, pastores e rebanho.

Ao contrário, como sociedade desigual, a Igreja abrangia essas duas categorias de pessoas em clara distinção: os Pastores e o rebanho; os que ocupavam uma posição nos diversos graus hierárquicos, e a multidão de fiéis, numa quase equivalência ao contrato social firmado entre o Estado e o cidadão, a partir das normas formal e juridicamente estabelecidas para a sua conduta.

Na interpretação do magistério eclesiástico, pastores e rebanho, assim como governantes e governados, são dicotomias tão distintas entre si, *“que só no corpo pastoral residem o direito e a autoridade necessária para promover e dirigir todos os membros ao fim da sociedade; quanto á multidão, essa não tem outro dever senão o de se deixar conduzir e, rebanho dócil, seguir os seus pastores”*.³⁶⁰

É diferente, por exemplo, o entendimento que ocorre nos Estados Unidos da América do Norte, a partir da declaração de sua independência. Ali, na medida em que os princípios de tolerância, de liberdade religiosa e de consciência são assimilados mais por conta da pluralidade das denominações religiosas que se disseminam, como também, pelo efeito do espírito congregacional que rege essas sociedades religiosas, constrói-se progressivamente uma autodeterminação em relação ao Estado, e uma autonomia em relação a uma sede eclesial estruturada sob rígida hierarquia, como é o catolicismo romano [Roma como centro]:

Nos Estados Unidos, a problemática é diferente. Podemos mesmo falar de poder espiritual numa nação fundada no protestantismo? De qualquer modo, teremos, então, de falar, no plural, de influências espirituais. Este poder é diferente e expandido. Encontra-se difuso nas crenças dos Americanos. (...) Existe, nos Estados Unidos, uma religião, no sentido civil ou político, que indica que o reino do político não é concebido como plenamente independente. Esta concepção inscreve-se numa visão bíblica que inclui o destino dos Estados Unidos, “luz das nações”.³⁶¹

Na tradição político-religiosa católica, ao se desfazer de possíveis limites e freios impostos pelo instituto da união com a Igreja, ao legitimar uma visão agnóstica do direito e

³⁶⁰ Idem, p. 10.

³⁶¹ ESLIN, Jean-Claude. *Deus e o Poder*. O Estado e a religião na história do Ocidente. Tradução Artur Lopes Cardoso. Lisboa: Âncora Editorial, 2000, p. 192.

da cultura, o Estado “*se arroga plenamente suficiente em seu âmbito de instituição político-social*”, e, na visão do catolicismo coloca-se o risco de “*tornar-se ele anti-religioso*” e de “*não considerar a religião católica como verdadeira e soberana*”.³⁶² É esse absenteísmo legal que ressentem os católicos dado que, em tese, ele representa a canalização para a sociedade das prerrogativas e liberdades concernentes a todas as manifestações religiosas, e a todas as ideologias que sustentam em seus princípios, para mais ou para menos, as possibilidades igualitárias. A percepção de um Estado não confessional é a percepção de que não se devem conceder privilégios a uma Igreja ou religião determinadas, sem que este aspecto traduza necessariamente, um “ateísmo” de Estado.

A migração das bases originárias da doutrina católica sobre a separação ocorreu de forma que ela fosse legível em outras realidades e aplicada a ambientes cujos interesses e conflitos eram específicos. Particularmente, tomemos como exemplo para o Brasil, como a questão foi eventualmente desenvolvida. Às vésperas de realização do Segundo Congresso Católico Brasileiro em 1908, Carlos de Laet, católico, monarquista e integrista, escrevera, com reatualizado ressentimento, que o Congresso não se constituía um “conciliábulo político”.³⁶³ Paradoxalmente, não se eximia de persistir na discussão sobre o erro doutrinário que representara a separação Estado-Igreja em 1890:

Separou a república duas entidades que doutrinariamente deveram *[sic]* permanecer unidas: a Igreja e o Estado. Prometeu, porém, respeitar todas as opiniões religiosas. Assegurou-lhes o livre e público exercício do seu culto. Levantou qualquer óbice ou restrições às associações religiosas, facultando-lhes a aquisição de bens. Disse que por motivo de crença ou função religiosa ninguém estaria privado de direitos civis ou políticos. (...) Bem: eu acho impossível essa neutralidade absoluta do Estado; eu condeno, em tese, e com palavras de Leão XIII, essa desligação que utopicamente divorcia o cidadão do crente como se pudera haver política sem moral e moral sem política... Mas, consumado o deplorável fato da separação da Igreja e do Estado, nós, os católicos temos o direito de exigir que à Constituição se dê a sua interpretação genuína, e única em conformidade com a boa razão.³⁶⁴

³⁶² LUSTOSA, op. cit., p. 43.

³⁶³ LAET, Carlos de. Segundo Congresso Católico Brasileiro. In: Revista AM n. 436 de 24/5/1908, p. 7.

³⁶⁴ LAET, Carlos de. Segundo Congresso Católico Brasileiro. In: Revista AM n. 437 de 31/5/1908, p. 300.

Se a palavra está sob controle de um intelectual monarquista,³⁶⁵ seria razoável pensarmos que o integrismo católico sobreviva de uma nostalgia monárquica ou medieval, ou pretenda revitalizar constitucionalmente tal sistema de governo? É claro que o modelo incontestavelmente ideal é uma monarquia ao gosto do Antigo Regime, mas que pode ser prescindível caso a chefia do Estado seja ocupada por um protagonista autoritário e, no mais das vezes, católico, ou ainda, que combine seus interesses com os interesses da Igreja para criar uma situação de governabilidade.

Sob qualquer forma, o Estado deve ajuizar práticas religiosas em favor da hegemonia de uma só Igreja, anatematizando outras confissões. Um modelo político integrista pode reivindicar, por exemplo, a assunção de uma república católica, ao feitio do Equador da segunda metade do século XIX sob Garcia Moreno, aliando como desdobramento necessário um regime sem fronteiras jurídicas entre a política e a religião católica, pelo qual, se prefigura a nação como Igreja.

Isto é, um governo suscetível às determinações de um conselho gerido pela censura episcopal católica, ou autoridades seculares com um mandato “divino”. No quadro dessa atitude integrista, emerge uma tensão entre a ordem política existente – dissoluta, má, corrupta – e a visão religiosa transcendente que pretende intervir na realidade para que dela se constituam critérios de responsabilidade dos governantes que se destinem a superar o hiato entre religião e política, e privilegiem esses “atores especiais”: bispos, ordens religiosas, Igreja católica. Toda essa articulação possível está contida na tese do padre claretiano Luiz Salamero, que, sob o pretexto de preservar a “mocidade católica”, engendra o arquétipo de Estado sob o “integrismo fundamental” católico:

O governo se fosse católico e leal com a religião, evitaria os contágios da alma, vedando a entrada dos hereges, proibindo a circulação dos maus livros, e reprimindo a corrupção dos costumes, submeteria à inspeção dos Bispos os livros de textos e proibiria a ocupação de cátedras de ensinos por candidatos indiferentes à religião. Sendo materialmente impossível evitar a entrada dos propagadores e dos livros da impiedade, *o poder público, de acordo com os Bispos, promoveria a criação de cadeiras de apologética e a publicação de escritos que defendessem a*

³⁶⁵ Antonio Carlos Villaça escreveu sobre Laet: “Tradicionalista ferrenho, defendeu uma tríplice causa. A tradição católica, o ortodoxismo, a pureza doutrinal. (...) a causa da tradição monárquica... as idéias de Laet são as de um católico extremamente ortodoxo, voltado para a defesa da Igreja como salvação. (...) Foi criacionista, providencialista, antievolucionista, adversário da Escola do Recife, a que chama de teuto-sergipana... Expôs com entusiasmo e vivacidade as razões da sua crença religiosa. A certeza dogmática estava no centro da sua incansável pregação apologética”. VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 99-101.

verdade católica, fazendo-os espalhar por todos os recantos do país. (...) O governo católico encorajaria com atos públicos a mocidade da nação, escolhendo para os postos de confiança no palácio, na magistratura, no exército e nas academias públicas os que dessem provas de lealdade com a religião. *O governo católico estabelecerá leis penais* para aqueles que blasfemassem dos dogmas sagrados ou desacatassem de qualquer modo os ministros da Igreja.³⁶⁶

Sobre Garcia Moreno, o padre Salamero também é enfático ao revelar-se profundo conhecedor das medidas legais implantadas no Equador sob beneplácito e gestão da Igreja católica:

Houve na América um herói de primeira magnitude e que por diversas vezes ocupou a presidência do seu país, e nestes tempos de falsa democracia e de apregoado liberalismo deu à Igreja o posto de honra que lhe competia na regência moral da sociedade. Garcia Moreno, o sol do catolicismo na esfera jurídica e governamental do continente americano, foi o grande protetor da mocidade estudiosa, criando uma legislação modelar para os corpos escolares e universitários, inspirada na ação preservadora e moralizadora da Igreja sobre as jovens inteligências que nos futuros tempos haviam de dirigir a sociedade.³⁶⁷

Fouilloux acentuou com precisão e em concordância com a exposição da fonte, que o catolicismo integral reivindica para a religião o direito de instruir todas as atividades humanas, sejam elas quais forem. Para isso, no entanto, precisou adotar uma estratégia evolutiva. Por cima, a conservação ou o restabelecimento do Estado cristão, impondo aos súditos ou cidadãos o respeito às leis da Igreja. Foram apontados como modelos o Equador de Garcia Moreno, no século XIX, e, de forma menos patente, a Áustria do chanceler Seipel, Portugal de Salazar e a Irlanda da época de De Valera, no século XX.³⁶⁸

O tipo verdadeiro do estatuto que a Igreja católica recomendou até ao Concílio Vaticano II (1962-1965), foi a Concordata, no modo como foi assinada com a Espanha franquista em 1953, que reconhecia a religião católica como a religião oficial. De modo

³⁶⁶ SALAMERO, Luiz, p. C.M.F. A preservação da mocidade católica. In: Revista AM n. 21 de 21/5/1911, p. 321-322. [Grifos nossos].

³⁶⁷ Idem, p. 322.

³⁶⁸ FOUILLOUX, cit., p. 14-15. Ainda sobre Garcia Moreno no Equador, o estudo de Martina refere que “Em contraste com o liberalismo, restringe-se a liberdade de culto, de associação, de imprensa e se restabelecem as imunidades eclesiásticas; o Estado promete sua ajuda para o bem da Igreja, e os bispos recebem a tarefa de vigiar as escolas. De modo particular, a liberdade de culto fica limitada pelo art. 1 [da Constituição] (‘Na república do Equador não será jamais permitido um outro culto ou uma sociedade condenada pela Igreja’. A cláusula limitava também o direito de associação). A liberdade de imprensa é restringida pelo art. 3, pelo qual o governo se obriga a tomar providências oportunas para que os livros (contrários à religião e aos bons costumes) não sejam introduzidos ou divulgados na república”. Cf. MARTINA, op. cit., p. 179. Artigos na AM sobre Garcia Moreno ainda aparecem com a seguinte constância: Garcia Moreno. In: Revista AM n. 12 de 10/8/1918, p. 184-185; Notas e Notícias. In: Revista AM n. 53 de 31/12/1921, p. 842; O centenário glorioso de um presidente modelo. In: Revista AM n. 15 de 15/4/1922, p. 236.

que, fica explícito que o Estado confessional pode até tolerar as outras religiões; pode até conceder a liberdade de consciência, mas não a liberdade religiosa como um direito público,³⁶⁹ ou princípio constitucional.

Também fica explícito que os integristas, se não sempre, recusam a separação entre Estado e religião. É neste sentido que o Estado deve impor a lei religiosa, e a lei religiosa impõe-se a todos, crentes e não-crentes.³⁷⁰ Caso assim não o seja, os integristas demonstram, pelo menos, duas fortes inclinações: 1) atribuir aos partidários das “seitas” não católicas investidos no poder a responsabilidade pela legislação secular, denunciando o espírito moderno pela introdução de uma anarquia intelectual sem precedentes na história, e; 2) instrumentalizar as simbologias totalizantes do cristianismo a seu favor. Em ambas está presente, com mais ou menos ênfase, o liame que as vincula a uma ancestralidade, a um primordial fundado pela tradição situada na poeira dos tempos.

Quanto à primeira, os integristas a interpretam como a apostasia social do Estado cuja primeira lei é a separação. A pretexto de maior independência dos poderes civil e religioso, separando a Igreja do Estado, ela fica de fato mesmo separada das instituições e dos cidadãos. As conseqüências, na linguagem de ressonância integrista, são fatais: secularização do casamento, e, portanto, da família; secularização da escola, e, portanto, ensino leigo; secularização dos cemitérios, e, portanto, enterro civil. Suprimida a religião do Estado, ele se proclama racionalista, e como o Estado é entidade abstrata, que concretiza nos seus funcionários e seus cidadãos, entende que todos são racionalistas como ele o é.³⁷¹ Adota-se, a seguir, uma postura militante e de uma “ética de convicção”, que em tempos de construção de crise serve para demarcar a fronteira contra os “adversários poderosos” em número e audácia.

Encontramos a se oporem a essa nossa vontade adversários poderosos em número e audácia, que nos oprimem e nos vexam, de dia para dia, insidiosos, traiçoeiros, vendilhões, que armam-nos ciladas, e querem a viva força arrancar da sociedade a crença divina apagando de todas nossas mais seculares instituições todo o caráter verdadeiramente religioso. (...) É dever nosso reclamar como povo livre e católico, que o nome de Deus não continue riscado da nossa Constituição, nem seu culto da nossa vida pública. Nos impedem, impondo-nos contra a vontade da nação toda, de um povo inteiro, leis contrárias às leis divinas... Pois bem, força é lutar, não somente agindo, mas reagindo. Temos o direito de nos defender e de agredir... A

³⁶⁹ ESLIN, op. cit., p. 176.

³⁷⁰ SCHLEGEL, op. cit., p. 139.

³⁷¹ MENDONÇA, José Thomaz de. Por Deus e pela Pátria. In: Revista AM n. 44 de 30/10/1920, p. 656.

luta é inevitável! Pois bem, nós, que queremos que a fé que herdamos de nossos maiores, permaneça e se difunda na nossa Pátria; nós que queremos que os direitos dos povos católicos da Igreja e sua autoridade, não sejam mais menoscabados nem postergados, unamo-nos e combatamos o bom combate.³⁷²

Obstinados na crença de subordinar o dado político ao religioso, os integristas acabam por deduzir que a crise disparada por fenômenos como a separação, ou a fragmentação da autoridade, produzem a falência moral, social e política do homem. O desprezo pela fé e pelo transcendente, tornado nítido pela laicização operada no social pelo espírito moderno gera as calamidades públicas, arma o braço dos operários contra a placidez da família e contra a tranqüilidade da sociedade. Uma anarquia intelectual dessa dimensão, só pode gerar uma concepção aterrorizante e pessimista por parte do pensamento integrista. É dessa anarquia que deriva a negação da existência de Deus, a negação da vida futura, e a insistência em fazer do mundo material o paraíso dentro dos seus limites estritamente terrenos:

A anarquia intelectual prepara nos tempos atuais o paganismo moderno; chamou-se sucessivamente, panteísmo, evolucionismo, monismo, socialismo. A anarquia intelectual zomba do Evangelho que é o sustentáculo das nações. (...) Não queremos – nem é necessário – demonstrar a verdade do dogma cristão, mas evidenciar que quando as religiões coisa alguma possam, elas seriam ainda a melhor das sociologias, e que nenhuma outra é mais apta a este papel que o cristianismo – queremos dizer, o cristianismo tradicional, o cristianismo integral, isto é, o catolicismo.³⁷³

Quanto à segunda inclinação, a partir de uma importante seleção de temas tradicionais, verificada por Eisenstadt também nos movimentos fundamentalistas, implica-se ao destaque dado a determinada visão ou símbolo primitivo, original, como principal e mesmo único foco da tradição. O crucial, segundo Eisenstadt, não é apenas a seleção de certo tema ou símbolo da tradição em detrimento dos demais, e sim, a subordinação dos diferentes aspectos e camadas da tradição às presumíveis implicações desse princípio único e a sua concomitante hierarquização.³⁷⁴

É disso que nos fala o movimento “Cristo no Júri”, desencadeado intermitentemente ao longo da década de 1910, e encabeçado pela AM entre outros órgãos correlatos. Despojados dos seus direitos no espaço público pela impiedade republicana, a cruz e o

³⁷² Idem, p. 656. O termo “bom combate” é tomado de 1Tm 1.18.

³⁷³ SANGIRARDI, Ângelo. A anarquia intelectual. In: Revista AM n. 35 de 29/8/1909, p. 550-551.

³⁷⁴ EISENSTADT, op. cit., p. 52.

crucificado passam a ser alvos de uma campanha que visa reintroduzir a “*veneranda imagem*” aos lugares nos quais se produz a justiça, essa premissa inalienável do catolicismo.

Há que se referir, no entanto, que muito tempo antes do seu uso na linguagem simbólica cristã, a cruz já representava a *mediação* e o *mediador*. Como sinal de salvação ou de proteção, aparece em numerosos selos e amuletos da Antigüidade. Na Índia antiga, entre os sumérios e no neolítico do Danúbio encontra-se como sinal cósmico, na figura da cruz de roda ou de gancho. Antes se usava simplesmente o símbolo da cruz, sem o corpo de Jesus Cristo afixado; assim é a primeira representação com data da cruz em monumento cristão numa inscrição de Palmira do ano de 134. Sua larga expansão simbólica a identifica como centro da nova criação, como árvore da vida, como eixo do mundo, como escada do céu. Também Mircea Eliade comenta a propósito dos inúmeros textos patrísticos e litúrgicos que comparam a cruz a uma escada, a uma coluna ou a montanha, fórmulas universalmente reconhecidas do “Centro do Mundo”, símbolo da unidade dos extremos, de síntese e de proporção. Dentre as tantas interpretações simbólicas da cruz deve-se frisar de modo especial a da epístola aos Efésios (2,16): pela cruz duas partes contrárias são reconciliadas.³⁷⁵

O movimento “Cristo no Juri” é uma tentativa de apropriar e instrumentalizar uma noção totalizante radicada de um único símbolo: a imagem do crucificado, que desponta

³⁷⁵ A cruz tornou-se o símbolo radical para os cristãos, um dos poucos símbolos universais, ou seja, comum a todas as confissões. Todavia, foi somente a partir do século IV, sobretudo, entre os impérios de Constantino e Teodósio, que a cruz tornou-se símbolo predileto para representar o Cristo e seu mistério de salvação. Cf. BECKHÄUSER, Alberto, frei, O. F. M. *Símbolos litúrgicos*. 5. ed. Petrópolis, 1987, p. 30-33. ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 160-172. HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994, p. 123-127. LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993, p. 75-76. ZILLES, Urbano. *A significação dos símbolos cristãos*. 4. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992, p. 70-71. No início da década de 1980, começou a ser elaborada uma “Teologia da Cruz” ou “Teologia de Jesus Cristo Crucificado”. Sua especificidade era a de ser elaborada na perspectiva da América Latina, ou seja, tomando a realidade latino-americana como ponto de partida e, mais exatamente, partindo da prática das comunidades cristãs que procuram libertar-se das situações de “pobreza, marginalização e pecado”. DELANEY comenta ao transpor a simbologia da cruz para a realidade histórica: “Parece que a mesma figura externa da cruz nos fala da realidade latino-americana: dois madeiros cruzados, um longo e outro curto. Tomando como exemplo a realidade de El Salvador, cinco famílias (somente cinco) são donas de 85 % das terras cultiváveis. Mas o madeiro longo exprime a realidade contrária das imensas maiorias populares que dispõem de poucos recursos para viver. Assim na Guatemala, onde 1 % da população é dona de 80 % das terras”. Parece que diante dessa afirmativa, idéias como a de reconciliação, unidade de extremos, síntese e proporção se aniquilam. Cf. DELANEY, Eugênio, CP. Teologia “na” e “para” a realidade da América Latina. In: _____. Et al. (Orgs.). *A Cruz: teologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 111-130.

como símbolo legítimo da ordem tradicional – isto é, a combinação da ordem profana com a ordem transcendente com a superveniência da última – e contrapõe-se à situação existente, viciada e corrupta em sua natureza.

Os anos de 1909, 1912, 1914, 1915 e 1917 são pontuados por essas campanhas que desejam devolver o crucificado aos tribunais públicos. Um dos imperativos dessa vontade nasce em junho de 1909, depois que o juiz da Comarca de Capivari/SP, “em nome da liberdade de consciência” faz retirar a imagem do crucificado da sala do Tribunal do Júri. O ato pareceu ganhar em intensidade desde que sua notícia foi extraída do jornal liberal *O Estado de São Paulo*,³⁷⁶ disparando tanto o solene protesto da AM como uma discussão prolongada por quase uma década.

Na versão da AM, o ato se caracterizava por “*desastrada insânia*” que exigia reparações, e a crítica de sectarismo era devolvida ao juiz que produziu a decisão. Chamava a atenção, no entanto, a recorrência a Cristo como advento de toda a lei da qual decorria o direito moderno, a alusão ao juiz como “agente” do protestantismo e o sentido unificador da autoridade do catolicismo romano:

A sociedade nunca poderia relevar essa afronta se não lhe aplicasse a atenuante que ela pede: a comiserção para quem se deixa levar pelo fanatismo sectário quando, *supondo iludir* a lei para *fingir cumprir* a lei, se contrapõe a toda lei!

É do Cristo toda a lei, que decorre logicamente do direito hodierno! Tirar de lá o seu fundador é dar provas antecipadas de desrespeito a nossa legislação vigente, se antes de tudo não fosse o não saber encará-lo sob as suas diferentes feições, quer religiosa, moral, política ou social.

Meditai sobre a dívida imensa de reparação que pusestes, como juiz, sobre os vossos ombros fracos e parciais. Mas se pensais com o vosso ato imponderado simplesmente guerrear a Igreja Romana, por que começais pela traição? Será porque o vosso *protestantissimo* exército enfraquecido pela indisciplina das divisões e subdivisões infinitas, só com tais recursos pense combater esse exército disciplinado e uno sob as ordens imediatas de um só chefe?³⁷⁷

³⁷⁶ “Acaba, em Capivari, o juiz de direito da comarca, Dr. Pedro Fernandes de Barros de afirmar a sua respeitabilidade e a sua veneração aos princípios insofismáveis da neutralidade religiosa do Estado, estipulada na nossa Constituição Federal. O ato do honrado magistrado reivindicando o direito de uma população à liberdade de consciência, fazendo retirar da sala do Tribunal do Júri daquela localidade uma imagem do crucificado lá colocada há pouco, por um juiz parcial que antepunha a sua convicção sectária ao cumprimento do dispositivo legal, representa um fato digno de registro em meio dos desacatos do artigo 72 do código fundamental da nação, realizados por juízes, que para fazerem alardes de crenças, se esquecem do dever de que se acham investidos em aplicar a lei, com justeza e serenidade, e mandam erigir imagens nas salas em que funciona o tribunal popular. Extraído do *Estado de São Paulo* de 4 de Junho”. Cristo no Júri. In: Revista AM n. 25 de 20/6/1909, p. 388.

³⁷⁷ Idem, p. 389. Grifos no original.

Se o ato de Pedro Fernandes de Barros era visto como uma etapa a mais na caminhada do Estado para descristianizar a nação, o Brasil, por seus católicos, devia seguir o exemplo de nações européias que haviam passado por semelhante processo, e que, rebeldas em nome do Cristo restituíram em “*seu seio, em seus muros a efígie do Crucificado*”:

Um dos fenômenos sociológicos que mais acentuam a dissolução do mundo moderno é, sem contestar, esta campanha infrene, tenaz, hábil e constante, cujo objetivo único, apesar de seus mil rodeios, é descristianizar as nações... E a reforma e a revolução, buscando reconstituir o Paganismo, só tendiam a descristianizar os povos e a arrancar o Crucificado de seus pretórios... Nós estamos, senhores, pela essência do dogma republicano sob um regime de Opinião; e a Opinião brasileira, a Alma brasileira é cristã, é católica, e pede e reclama, e exige que se lhe restitua o Mestre, o seu Deus. (...) Brademos nós: ‘Viva o Cristo! Viva o Cristo que ama, redime e salva o seu Brasil, nossa terra amada e terra da sua Santa Cruz!’³⁷⁸

Por conta do movimento “Cristo no Júri” encorajou-se representações poéticas,³⁷⁹ e a geração de engajamentos que produziam, indiretamente, réplicas ao juiz de Capivari encabeçadas por companheiros de profissão, numa possível resposta à sua falta de independência e ao justo enquadramento do que significava a verdadeira liberdade de consciência.³⁸⁰ Tratava-se, assim, de conferir distinção ao símbolo primordial da tradição por sua reintrodução em espaços de notável esfera de influência, como os tribunais populares. Talvez não somente isso. A campanha era um instrumento envolvente para

³⁷⁸ Cristo no Júri. In: Revista AM n. 7 de 15/2/1914, p. 100.

³⁷⁹ Em alusão à passeata dos “vinte mil homens”, comentada a seguir, em 1915, Vicente Melillo publicou um poema com referências ao “retorno” do Cristo ao Júri e à infestação do modernismo no século: “No Triângulo augusto onde a vaidade avara/Esdrúxula e solene ou cínica e formosa/Em face ao povilêu de catadura amara/Arrasta de S. Paulo a pompa vitoriosa/Da imagem de Jesus em pós caminha, enorme/A multidão sem fim de vinte mil pessoas!/É a crença que se alastra?/É a fé que nunca dorme/O silêncio rompido ao fim em grandes loas?/.../É a pobre humanidade, a glória aqui na terra/ Que em todo esse aparato imenso, nunca visto/ Um aviso cruel à gente se descerra/ Apontando longínqua a recepção de Cristo/ Feita em Jerusalém. Após daquela festa/ Foi Ele preterido, ao monstro Barrabás!/ No século atual, que o modernismo infesta/ Essa homenagem lembra o trabalho tenaz/ Do imigo [sic] que procura ao Filho de Maria/ Cercar de honras mil como outrora os Judeus/ Para poder bem alto, à luz do meio dia/ Qual homem proclamar o próprio eterno Deus!” MELILLO, Vicente. O Cristo no Júri. In: AM n. 13 de 27/3/1915, p. 198.

³⁸⁰ Em abril de 1917, o juiz de direito da Comarca de Joinville, restituía a imagem do crucificado na sala do Tribunal e mencionava que a República, por uma série de atos praticados com açodamento, diante da estupefação do povo brasileiro, exprimia uma vontade contrária à índole e à vontade da nação: “Eram os iconoclastas que faziam a sua chacina... O mal, entretanto, passou, como tudo no mundo: nasceu e pereceu e os desejos da nação, que haviam sido pervertidos e sopitados, voltaram a dominar o ambiente nacional... Então, de várias partes do Brasil, a partir de seus centros mais cultos – a Paulicéia à frente – surgiu o movimento restaurador da Imagem de Jesus Cristo no Júri. A instituição, já de si mesmo defeituosa, havia chegado ao período agudo da deliquescência, da corrupção e do requinte da desmoralização. Não faço uma apreciação local; faço uma crítica geral da instituição na República. Os conluíes, subornos, o descaso eram, na prática, os principais fundamentos da instituição decadente, cujos veredictos faziam o escândalo da consciência honesta do País”. Cristo no Júri. In: Revista AM n. 17 de 28/4/1917, p. 261.

capitalizar apoio junto a determinados setores dos poderes públicos,³⁸¹ por mais tênue que fosse a iniciativa da fração institucional representada pela imprensa.

Nenhuma dessas manifestações, porém, equivale em visibilidade e dimensão à grande passeata de 22 de setembro de 1912, realizada na capital paulista:

Perto de vinte mil homens passeiam em triunfo o signo da Redenção, vitoreiam Jesus Cristo, confessam sua glória e vão aglomerados, agolpando-se em ingentes multidões. O dia 22 de setembro foi um dia popular, um dia cheio de bens e de ótimos augúrios para evitar a ruína precipite das instituições sociais e conservar em eterna solidez as bases da justiça, da honestidade e retidão, únicas que podem salvar a sociedade.³⁸²

A questão do “Cristo no Júri” voltaria brevemente a pontificar na AM em 1929, quando da introdução de imagens na Comarca de Lorena/SP, e no Distrito Federal, quando *“Os advogados e os melhores elementos do Ministério Público verificaram o êxito da magnífica iniciativa de ser colocada a imagem de Cristo na sala das sessões de Júri”*.³⁸³

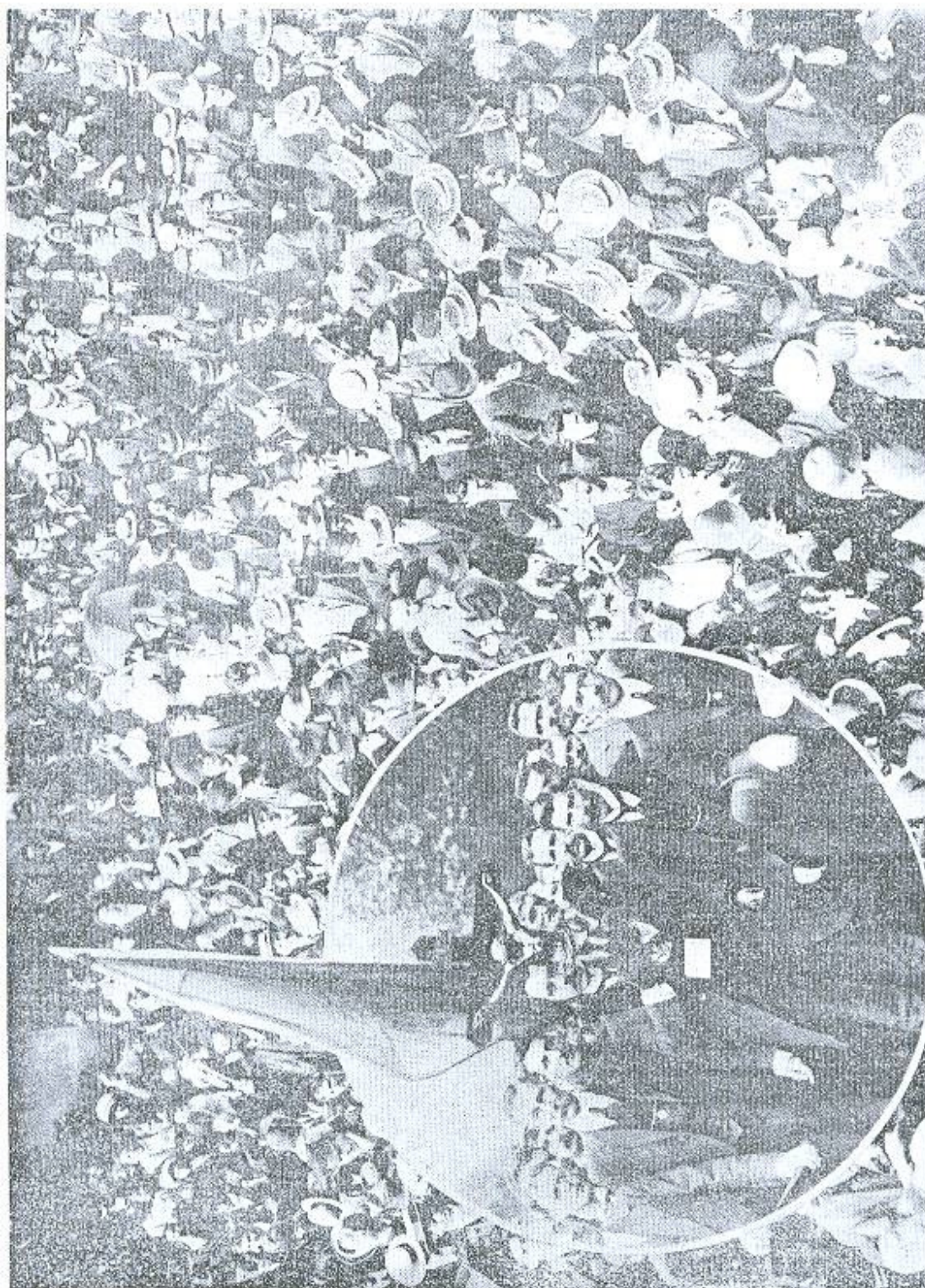
Seguramente, a questão sobre o uso de símbolos religiosos em tribunais e outros locais públicos é recorrente. Em 2005, o juiz Roberto Arriada Lopes da 2ª Vara de Família e Sucessões do Foro Central de Porto Alegre defendeu em Congresso de Magistrados a retirada de crucifixos das salas de audiência do Judiciário, sob alegação de que símbolos religiosos colocados nas paredes ferem o Artigo 19 da Constituição Federal de 1988 que veda relações de dependência entre o Estado e as instituições religiosas.³⁸⁴

³⁸¹ Uma abordagem interessante dada à recolocação da imagem do Cristo no Tribunal da Comarca de Joinville vem de uma promessa feita por Arthur da Costa, promotor público, ao bispo diocesano Dom Joaquim Domingues Oliveira: “A cerca de dois anos, estando em visita pastoral a esta cidade o exmo. Sr. Bispo Diocesano, D. Joaquim Domingues Oliveira, tive ocasião de afirmar a s. excia. como promotor público que era, então, desta Comarca, e em nome dos funcionários de sua justiça no discurso de saudação feito ao digno prelado nesta mesma data, que dentro de pouco tempo, seria aqui colocada a imagem de Jesus Cristo, como uma advertência e uma inspiração aos que, exercendo a justiça social, tivessem de proferir o seu voto neste recinto, sobre a liberdade de seus semelhantes”. Idem.

³⁸² O Cristo no Júri. In: AM n. 38 de 29/9/1912, p. 598.

³⁸³ Cf., respectivamente, AM n. 9 de 2/3/1929, p. 171; AM n. 39 de 28/9/1929, p. 758.

³⁸⁴ Juiz quer retirar crucifixo dos tribunais. In: *Folha de São Paulo* de 17/9/2005, p. C1.



Colocação do Cristo no Juvv, em São Paulo. Grandioso prestito. O dr. Oscar da Veiga, levando a sacrada efórie.

Movimento “Cristo no Júri” – Manifestação em São Paulo no ano de 1912.
Fonte: Revista Ave Maria n. 38 de 29/9/1912, p. 599.

Esse nível de pressão, qual seja, pela introdução de símbolos religiosos em recintos e lugares públicos, caso haja a concessão da comunidade política, pode ser interpretado, segundo Tales de Azevedo, ordinariamente, como manifestações de um Estado religioso e mesmo confessional, que apóia ou incorpora a religião da população, ou “*são tidos como evidências de boas relações com as instituições e estruturas religiosas*”.³⁸⁵

Segundo Jean-Claude Eslin, a doutrina mais tradicional, e, por conseguinte, mais ortodoxa e intransigente quanto às relações entre religião e política, entre Igreja e Estado, perdurou até meados da década de 1960; até quando o magistério tradicional considerou que o Estado era vinculado não só pela lei natural, mas também pela lei divina positiva pela qual foi estabelecida a Igreja. A ruptura com esse enfoque tradicionalista foi proposta por João XXIII e a *Pacem in Terris*, de abril de 1963.³⁸⁶ Mais tarde, ao final do Concílio Vaticano II em 1965, a Declaração Conciliar *Dignitatis humanae* ratificaria não somente a ruptura, como também debateria a espinhosa questão da liberdade religiosa com o reconhecimento de que a verdade de uma doutrina pode nascer fora da Igreja, colocando acima dessa doutrina a importância da “verdade humana” que respeita ao homem na sua religião sem vir da própria religião.³⁸⁷

Embora esta novidade esteja explícita na doutrina, o mesmo autor adverte que é uma ilusão pensarmos que se estabeleceram nas democracias, relações harmoniosas entre a sociedade e as forças religiosas, entre as Igrejas e comunidades religiosas e o Estado, como pudemos apontar no fechamento do tópico “Integrismo e Modernismo”. É melhor pensarmos que a tensão continua a ser a regra. Por um lado, o relativismo moral reivindicado não pode evitar gerar reações religiosas, e não apenas integristas. Por outro

³⁸⁵ AZEVEDO, Tales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 11. Ainda seria válida a observação de Roberto Romano sobre essa angústia pela visibilidade: “A existência de uma palavra, de um gesto, de uma imagem posta em lugar visível representava para ela [a igreja] a certeza de que ainda não tinha sido reduzida à particularidade, exigida pelo discurso leigo e racionalista”. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 89-90.

³⁸⁶ Na mesma encíclica observa-se a preocupação em garantir a liberdade de crença privada ou pública como algo afeto aos direitos do homem. A *Pacem in Terris* também entende a separação de poderes ou a tríplice divisão como o sistema que melhor corresponde às três funções da atividade pública: legislativa, executiva e judiciária, assim como reconhece como exigência da dignidade da pessoa poder tomar parte ativa na vida pública. Outro aspecto defendido é a alternância dos poderes políticos [partidos] no sistema de governo, pressuposto de um sistema pluralista regido pelo sufrágio universal. A sucessão de titulares nos cargos públicos, diz a encíclica, impede o envelhecimento da autoridade e assegura-lhe a renovação. Cf. João XXIII, papa. Carta encíclica *Pacem in Terris* de 11/4/1963, parágrafos 14, 69, 73, 74. In: LESSA, Luiz Carlos. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja: doutrina social da Igreja de A a Z*. São Paulo: LTr, 2004, p. 423, 436-436.

³⁸⁷ ESLIN, op. cit., p. 244.

lado, as comunidades religiosas não podem ser acantonadas na esfera das convicções privadas porque tocam questões filosóficas, as do sentido da vida e da morte, que são questões públicas e as formas de expressão das religiões monoteístas têm sido necessariamente públicas. O próprio Estado não pode ser completamente alheio ao que respeita às convicções profundas, às esperanças em longo prazo, e as suas decisões tocam ocasionalmente esta última. Existe, pois, uma recuperação dos domínios, por vezes uma dupla competência que dá origem a conflitos.³⁸⁸

Dentro da temporalidade que nos toca, tentaremos caracterizar brevemente abaixo a última apreciação de Eslin quanto aos conflitos entre domínios e suas respectivas competências. O excursus sobre a “questão jesuítica” deve também indicar com relativa clareza, a tensão construída entre comunidades religiosas e políticas, quando as primeiras se auto-imaginam como alvos escolhidos da perseguição de um Estado “ateu” por causa, talvez superficialmente, de seu direito à liberdade religiosa.

2.4.1 Excursus sobre a “questão jesuítica” Brasil/Portugal (novembro de 1910): de como as plagas nacionais não foram hospitaleiras com os jesuítas portugueses

A crítica institucionalmente organizada e de significativa resistência histórica que tendeu a depreciar a função de Estados não confessionais emergentes foi tônica assumida pelas igrejas nacionais nos momentos em que países como Brasil, Portugal e França passaram por descontinuidades ou rupturas nas relações Estado-Igreja. Mais especialmente, um quadro histórico de duas décadas (1889 a 1911) veio a cobrir o advento de regimes republicanos (Brasil e Portugal), e os conflitos produzidos pelas leis de separação Estado e Igreja (Brasil: 1890, França: 1905 e Portugal: 1911). Seja pelo ímpeto revolucionário e violento; seja pela via menos hostil que ajudou a derrubar monarquias, como acontecido em Portugal e no Brasil, ou ainda, pela separação num ambiente já republicano como acontecido na França, em qualquer um desses movimentos estiveram atuantes, em graus razoáveis, contextos radicais de desclericalização da vida pública que aprofundaram relações tensionais preexistentes entre a religião católica e o mundo da política, e mais precisamente para este último, o mundo das idéias liberais.

Praticamente ignorada pela literatura, uma das problemáticas mais atraentes no período que precede o reatamento gradativo ou a retomada do flerte entre religião católica e

³⁸⁸ Idem, p. 251.

política no Brasil (inícios da década de 1920) diz respeito ao conflito gerado pela “questão jesuítica”. O conflito foi disparado no início de novembro de 1910, depois da proibição do governo Nilo Peçanha em conceder o direito de desembarque a padres jesuítas expulsos de Portugal com o fim da monarquia, e a proclamação da república lusitana.

É notória a existência de vínculos ideológicos ou afetivos entre os movimentos republicanos brasileiro e português, com apenas duas décadas separando um e outro. A repercussão de novembro de 1889 para o republicanismo lusitano ressalta-se tanto na projeção concedida por uma imprensa que englobava todas as tendências em Portugal, quanto influenciou a criação de organizações, estimulou manifestações e *meetings* que objetivavam acelerar o processo de aniquilamento da monarquia e suprimir a influência religiosa na sociedade do país europeu. É prova dessas condições a guerra de opiniões desencadeada por jornais como o *Comercio de Portugal* e o *Diario de Notícias* de Lisboa e o *Jornal de Notícias* do Porto, mais comprometidos com a causa monarquista ou ligados ao Partido Regenerador, e de outro lado, órgãos como *A Actualidade* e *A Voz Publica*, dedicados a exaltar a recém proclamada república brasileira e incentivar a evolução do movimento republicano em Portugal.³⁸⁹ A criação, em janeiro de 1891 na cidade do Porto, do Centro Democrático Federal 15 de Novembro, trazendo como referência do seu nome a data alusiva ao movimento no Brasil, segundo Sérgio Campos Matos, teve um eco significativo na imprensa periódica, tanto em sentido favorável e desfavorável, bem como na propaganda política republicana em Portugal, incentivando as ações antimonárquicas.³⁹⁰

O anticlericalismo também foi um fator preponderante no imaginário republicano português. Aliás, mais que o anticlericalismo, foi uma sensibilidade “anticongreganista” emergida, sobretudo, no século XIX, e dirigida contra as ordens religiosas masculinas e femininas quem determinou e dirigiu em grande parte, as mais importantes manifestações ideológicas do republicanismo em Portugal. Conforme assinala Vítor Neto:

De facto, a presença das ordens religiosas masculinas em Portugal era ilegal, enquanto as freiras estavam sujeitas a regras recíprocas, Na concepção dos nossos

³⁸⁹ Nesse sentido, verificar: BRANCATO, Sandra M. L. A Repercussão em Portugal da implantação da República no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur César. (Orgs.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 89-107. Também: GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro. Ressonâncias em Portugal da implantação da república no Brasil (1889-1895). In: Idem, p. 109-129.

³⁹⁰ MATOS, Sérgio Campos. Representações da crise finissecular em Portugal (1890-1910). In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur César. (Orgs.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 25.

liberais, que dominavam o poder político, a educação e a assistência deveriam ser funções do Estado. Contudo, o movimento de secularização que se alargava, correlacionado com o processo de desenvolvimento urbano, começou a ser contrariado com a reintrodução discreta das ordens regulares por volta dos anos 60. Primeiro foram as religiosas francesas que, a pretexto de um surto de cólera morbo e de febre amarela, se instalaram em Lisboa e se dedicaram a funções assistenciais e ao ensino de crianças pobres, depois reintroduziram-se os Jesuítas e os Franciscanos abrindo caminho a uma penetração paulatina das restantes ordens religiosas, processo que só terminaria com a revolução de 5 de outubro de 1910. A questão das Irmãs da Caridade emergiu no contexto dos avanços da secularização das consciências especialmente nos meios urbanos e deu expressão a um aceso debate, durante quatro anos (1858-1862), entre os adeptos de uma sociedade livre das imposições clericais e os defensores da restauração de um modelo social dominado pelo clericalismo.³⁹¹

Embora a nova república portuguesa só tenha promulgado a lei de separação de Estado e Igreja em 20 de abril de 1911, foi já a partir da revolução de 5 de outubro de 1910 colocando termo à monarquia e depondo D. Manuel II, que os distúrbios anticlericais ganharam projeção e reeditaram em grau bem mais intenso os vários confrontos da década de 1890 e de início do século XX. É verdade que no contexto da revolução republicana de 1910 em Portugal, os jesuítas foram especialmente visados, mas as conseqüências imediatas do movimento republicano foram a supressão geral e a expulsão de ordens religiosas, o fechamento de conventos, mosteiros e colégios. Logo em meados de outubro, as congregações começaram a deixar Portugal, ou sendo repatriadas, como aconteceu com os lazaristas franceses e as irmãs de caridade de São Vicente de Paulo, ou simplesmente sendo expulsas sem terem um destino previamente estabelecido.

Quais tipos de ressonâncias extraídas da revolução portuguesa puderam se constituir em abordagens significativas para os ambientes político e religioso brasileiro? Um fato de significação e bastante correlato ao impacto provocado em 1889 para os portugueses, é que também jornais brasileiros de razoável influência à época, como o *Jornal do Commercio* do

³⁹¹ Ainda segundo o mesmo autor: “A ordem religiosa [jesuítas] tinha uma vasta rede de estruturas organizativas laicas, ramificava-se por quase todo o país e tinha uma certa implantação popular, enquanto a congregação de S. Luís Gonzaga se ocupava dos alunos dos colégios e dos seminários. O Apostolado da Oração, fundado em 1871, fomentava o culto ao Coração de Jesus, devoção muito em voga na época, e combatia a franco-maçonaria. A actividade desta organização estendia-se por quase todo o país. Em 1902, dispunha de 831 centros, 1015282 associados (incluindo crianças e adolescentes) e 19161 zeladores. Nas vésperas da revolução republicana os Jesuítas vangloriavam-se de a associação dispor de 1501 centros locais formados por 2014232 membros”. Cf. NETO, Vítor. Igreja Católica e anticlericalismo (1858-1910). In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur César. (Orgs.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 167-168, 170-171.

Rio de Janeiro, e *O Estado de S. Paulo*, acompanharam com grande interesse essas manifestações, chegando a abrir seções especiais diárias com informações que se prolongaram até, pelo menos, finais do mês de novembro, obviamente, espelhando a demanda satisfatória que o evento alcançou entre a opinião pública.³⁹² Certamente, um significativo contingente de imigrantes e descendentes portugueses no Rio de Janeiro e em São Paulo procurava notícias sobre a formação do novo governo republicano ou sobre a adesão da população portuguesa ao novo estado de coisas. Tais notícias foram temas recorrentes na imprensa. Principalmente, ganhavam destaque os episódios protagonizados pelos clérigos ameaçados, em conflito com alguns setores republicanos. Em especial, a “guerra” desencadeada entre, de um lado, estudantes e marinheiros republicanos, e de outro, os jesuítas, às portas do Convento de São Luís, foi enfatizada como “atitude provocadora” dos religiosos:

Os alunos da Escola Politécnica, escoltados por marinheiros, iam guardar o quarteirão, quando uma janela do convento jesuíta de S. Luís de França, se abriu e daí foi atirada uma bomba que matou dois marinheiros, ferindo um aluno da Escola Politécnica. As tropas que chegaram receberam uma chuva de explosivos. O conflito continuou até meia noite, lançando os jesuítas contínuas cargas de explosivos. A multidão afirma que vários jesuítas foram mortos e grande número de marinheiros sucumbiu aos ferimentos recebidos. Os republicanos estão indignados com a resistência oposta pelos padres.³⁹³

Foi nesse ambiente, e a partir da constatação de que dois jesuítas portugueses estariam viajando em direção ao porto do Rio de Janeiro, que a medida de proibição tomada pelo governo de Nilo Peçanha deflagrou, além dos ressentimentos e de uma campanha de agravos por parte da imprensa católica, um amplo debate no âmbito do Congresso Nacional. Desenvolvido por parlamentares que não se enquadravam somente entre favoráveis ou contrários à medida, mas entre todos aqueles que, dizendo-se neutros,

³⁹² “As notícias divulgadas ontem pelos jornais diários sobre a revolução em Portugal foram recebidas com grande surpresa por toda a população da cidade e principalmente no seio da numerosa colônia portuguesa aqui domiciliada. Essas notícias, recebidas em Londres, eram incompletas e nada traziam de positivo. Ainda assim elas vieram alterar a vida normal da cidade. O movimento nas ruas centrais e principalmente nas redações dos jornais era extraordinário. Havia uma ansiedade justificada por notícias recebidas diretamente de Lisboa. Os acontecimentos em Portugal eram assunto de todas as palestras. Em todas as rodas não se cuidava de outra coisa. Pode-se mesmo dizer que o movimento comercial da cidade esteve um tanto paralisado. As edições dos jornais vespertinos eram sorvidas pelo público ansioso por informações. Com a aproximação da noite a afluência do povo nas ruas cresceu consideravelmente. Grupos numerosos discutiam os recentes acontecimentos e faziam conjecturas sobre o movimento revolucionário”. A revolução em Portugal. In: *Jornal do Commercio*, de 6/10/1910, p. 4.

³⁹³ In: *Jornal do Commercio* de 9/10/1910, p. 2. Ver também: O ataque ao Convento de S. Luís – os jesuítas foram os provocadores. In: *O Estado de S. Paulo* de 10/10/1910, p. 2-3, 5.

colocaram em juízo a legitimidade e a validade do ato, o debate despertou temores sobre a fragilidade de princípios republicanos como a liberdade de expressão e a livre manifestação de crenças religiosas. Tais princípios, defrontados com disposições legais produzidas em outras conjunturas e com finalidade específica, estariam sendo comprimidos em favor de medidas arbitrárias supostamente desconectadas com a realidade em questão. De fato, um dos argumentos centrais levantados por determinada parcela de congressistas contrários à aplicação da medida, deveu-se a uma possível distância entre o alvo originalmente pretendido e o alvo efetivamente alcançado pela legislação quando de sua aplicação aos jesuítas.

É importante frisar que a ordem de proibição de desembarque dos jesuítas ocorreu a poucos dias da transmissão da presidência da república de Nilo Peçanha para Hermes da Fonseca: os debates parlamentares tiveram início em 7 de novembro, e a passagem do cargo de presidente aconteceu no dia 15 de novembro de 1910. A justificativa legal para a proibição de desembarque teve amparo no decreto nº 1641 de 7 de janeiro de 1907, que regulava a expulsão de estrangeiros do território nacional.³⁹⁴

Nessa legislação, previa-se a expulsão de parte ou de todo território nacional, do estrangeiro que, por qualquer motivo, compromettesse a segurança nacional ou a tranqüilidade pública (Artigo 1º.). Além dessa imposição preliminar, eram também causas bastantes para a expulsão: a condenação ou processo pelos tribunais estrangeiros por crimes ou delitos de natureza comum; duas condenações, pelo menos, pelos tribunais brasileiros, por crimes ou delitos de natureza comum; a vagabundagem, a mendicidade e o lenocínio competentemente verificados (Artigo 2º., Parágrafos 1, 2 e 3).

Ao lado do art. 1º da lei, o pretexto para a proibição aos jesuítas, provavelmente, para assentar-se em maior legitimidade, invocou o texto do Artigo 4º. : “*O Poder Executivo pode impedir a entrada no território da República a todo estrangeiro cujos antecedentes autorizem incluí-lo entre aqueles a que se referem os arts. 1º. e 2º.*”.³⁹⁵ No Congresso Nacional foram várias as alegações contrárias a essa disposição do Estado, que, presumivelmente, barrava o preceito constitucional de liberdade religiosa e inibia a “tradição” brasileira de livre trânsito dos estrangeiros. “Ato despótico”, diria o deputado

³⁹⁴ Decreto nº 1641 de 7 de janeiro de 1907. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1907. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 24-25.

³⁹⁵ Idem, p. 24.

Barbosa Lima logo a 7 de novembro, ao reivindicar liberdade completa e neutralidade da república quanto à manifestação das doutrinas.³⁹⁶

A intenção original da lei de expulsão era atingir anarquistas e socialistas,³⁹⁷ considerados potenciais perturbadores da ordem pública, além de visar as “*escorias de outros povos*”, conforme destacou em sua retórica o congressista Erico Coelho, um dos defensores da medida governamental:

A norma de procedimento entre as nações em virtude da qual o Estado moderno repele das suas plagas ou fronteiras as escorias de outros povos, está para a integridade do homem coletivo, na sua esfera, assim como o instinto de conservação está para o indivíduo no seio doméstico. Assim, os estrangeiros sem idoneidade social ou sem valor econômico, *verbi gratia*, o proxeneta como a presa do meretrício, o leproso como o demente, o velho como o mendigo, sem aludir a outros indigentes, são repugnantes à sociedade e perniciosos à política, razões pelas quais nação alguma, por imbecil que seja, tolera semelhantes dejetos no seu território.³⁹⁸

A Câmara também debateu a constitucionalidade ou não do Decreto 1641,³⁹⁹ invocado pelo governo para agir como polícia administrativa proibindo o desembarque dos jesuítas. Temendo que distúrbios de ruas tais como acontecidos em Portugal pudessem se reproduzir no Brasil, em reunião com seu ministro do Interior Esmeraldino Bandeira, e com Leoni Ramos, chefe de Polícia, Nilo Peçanha, talvez movido por extremado espírito de previsão, mais por solidariedade política à nascente república portuguesa, ou mero anticlericalismo, resolveu aplicar os dispositivos do Decreto.⁴⁰⁰ Desse modo, reafirmou o

³⁹⁶ “... o ato profundamente despótico que o Governo, que se diz da República, acaba de praticar, mais grave ainda do que se porventura tivéssemos sido surpreendidos com um decreto dissolvendo o Congresso Nacional. (...) Não pode imaginar atentado mais flagrante e de consequências mais perigosas para a perturbação da ordem pública, do que este que o Governo acaba de praticar equiparando os sacerdotes de uma determinada religião (que blasfêmia!) aos *cáfrens*! (...) O regime republicano é lealmente neutro entre todas as doutrinas que pretendam conquistar a alma, o coração e o espírito dos brasileiros. É preciso que haja liberdade completa”. *CONGRESSO NACIONAL*. Annaes da Câmara dos Deputados. Sessões de 1 a 16 de novembro de 1910. Volume VII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911, p. 244-245.

³⁹⁷ Diz o deputado Germano Hasslocher na mesma sessão: “Pois bem, foi visando a propaganda socialista, anarquista, que se votou a lei de expulsão...”. *Idem*, p. 255.

³⁹⁸ In: *CONGRESSO NACIONAL*. Annaes, Sessão de 10 novembro de 1910, *idem*, p. 442.

³⁹⁹ “Foi, no entanto, toda essa admirável coordenação de princípios, asseguradores da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, que o ato violento, insensato, do Governo do Sr. Nilo Peçanha acaba de ferir. O ato do Governo é inconstitucional, é ilegal, é imprevidente e, pela primeira vez, com verdadeiro desconhecimento das condições peculiares ao meio moral, político e social do Brasil, procura, criminosamente, desfraldar o estandarte perigoso das questões religiosas”. Discurso do deputado Pedro Moacyr. In: *CONGRESSO NACIONAL*. Annaes, sessão de 8 de novembro de 1910, *idem*, p. 301.

⁴⁰⁰ O jornal *O Estado de S. Paulo* publicou a seguinte nota em 6 de novembro de 1910: “Proibição do desembarque dos frades expulsos de Portugal, RIO, 5 – No Palácio do Catete realizou hoje uma longa conferência entre os srs. Nilo Peçanha, presidente da República, Esmeraldino Bandeira, ministro do interior, e

argumento de críticos da decisão governamental, como o deputado Pedro Moacyr, para o qual, teria havido a sobreposição de uma lei ordinária ao dispositivo constitucional.⁴⁰¹ De qualquer forma, as “perturbações de ordem pública”, ameaças e agressões a religiosos foram verificadas na cidade do Rio de Janeiro, e mencionadas em discursos de parlamentares. Dentre eles, ressalta-se o discurso do deputado Affonso Costa na sessão de 9 de novembro que fez referência explícita ao clima de intranquilidade gerado pela notícia de desembarque dos padres e da acertada decisão de Nilo Peçanha:

De fato, Sr. Presidente, não eram destituídos de fundamento os receios do Governo. Expulsos os jesuítas, frades e freiras da República Portuguesa, pela revolução ali triunfante, espalhou-se nesta capital a notícia de que para aqui eles se transplantariam, uma vez que eram também repelidos de outros países do velho mundo europeu. Esta notícia provocou, durante vários dias, por parte da população desta cidade, manifestações hostis às congregações religiosas, existentes nesta cidade, manifestações que se traduziram nos fatos vergonhosos que a Câmara conhece; foi por momentos perturbada a ordem pública, apedrejados vários conventos e ameaçados outros estabelecimentos religiosos desta capital. Dada essa intranquilidade do espírito público e na iminência de maiores desordens, o Governo da República entendeu, e entendeu muito bem, que era necessário evitar conflitos e fatos mais graves, já expulsos de sua pátria, como perigosos ao progresso social e elemento perturbador da sociedade moderna, proibindo-lhes o desembarque na capital da República.⁴⁰²

Como se comportou a revista AM no episódio? No limite, considerou a questão como uma guerra à religião católica, e promoveu a conseqüente satanização de Nilo Peçanha. Um telegrama do arcebispo de São Paulo Dom Duarte Leopoldo e Silva endereçado a Peçanha, ainda em termos amistosos, e publicado na AM, marcou o início da “resistência” católica ao ato. O teor da mensagem era o seguinte:

O arcebispo, os bispos, o clero e os católicos da província eclesiástica de S. Paulo, dolorosamente surpreendidos com a notícia da proibição do desembarque de

Leoni Ramos, chefe de polícia. Nessa conferência ficou resolvido que seja proibido o desembarque, na segunda-feira, neste porto, dos frades expulsos de Portugal. Foi também dirigido um telegrama à polícia de Santos, a fim de que não permita o desembarque no porto paulista”. *O Estado de S. Paulo*, 6/11/1910, p. 1.

⁴⁰¹ Embora muitos deputados alegassem a inconstitucionalidade do Decreto 1641, o fato é que o artigo 72 da Constituição de 1891, *caput*, referia-se tão somente à inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade assegurada a brasileiros e estrangeiros residentes no país. Veremos, mais adiante, que o Acórdão emitido pelo Supremo Tribunal Federal em favor dos jesuítas não faz qualquer menção a um possível choque entre a lei de expulsão e a Constituição. A opinião de inconstitucionalidade era também compartilhada pela Confederação das Associações Católicas que, em nota do dia 8 de novembro fez referência à que “Nenhuma lei ordinária pode ser aplicada contra o espírito da constituição e a resolução ditatorial [do presidente] tendo ferido a lei básica do país veio, pelos fundamentos apresentados, ofender profundamente a consciência nacional no que ela tem de mais sagrado e respeitável – a religião”. O caso dos frades. In: *O Estado de S. Paulo*, 12/11/1910, p. 5.

⁴⁰² CONGRESSO NACIONAL. Annaes, Sessão de 9 de novembro de 1910, citado, p. 380-381.

religiosos estrangeiros, falsamente apresentados como elementos perturbadores da ordem, não podem acreditar que v. excia. queira encerrar seu governo, ferindo tão profundamente os corações dos bispos e católicos brasileiros, que tão lealmente e com grande patriotismo têm sabido servir nossa pátria comum. Esperamos que v. excia. não deixará consumir-se semelhante atentado à liberdade de consciência, às crenças da imensa maioria da população do país e ao espírito da Constituição que nos rege, da qual é v. excia. o primeiro defensor. ⁴⁰³

Ao longo da crise, Peçanha passou a ser retratado como um cativo da degradação republicana e assumiu papel de principal representante de uma sociedade talhada na escassez espiritual e religiosa. A hostilidade ao ato do presidente se esgarçou na medida em que se manifestaram políticos aliados da igreja, a imprensa católica e a própria hierarquia, por meio de algumas de suas organizações.

Não faltaram alusões à possível influência da maçonaria, fazendo parecer que o ato do presidente estava dominado por um “*poder secreto*” não reconhecido pela Constituição, e que teria agido nas sombras da política, tanto em Portugal quanto no Brasil. ⁴⁰⁴ Também, a onipotência laica da república foi posta em jogo quando protestos católicos ecoaram contra a “*intrujice do sr. Peçanha no regime da Igreja*”, ⁴⁰⁵ e dezenas de associações católicas formadas por “homens” enviaram mensagem de agravo reclamando o desembarque imediato dos religiosos. ⁴⁰⁶ Como salvaguardar as abstrações políticas republicanas?

Certamente, essa salvaguarda não viria através das medidas de recuo de um ser errático confinado ao ostracismo de fim de mandato, de alguém que “*cortou a mortalha para o seu cadáver político*”, ⁴⁰⁷ enfim, de um “*Esaú moderno*” que havia negociado o direito dos súditos respeitado por todas as nações: “*o direito de primogenitura na*

⁴⁰³ In: AM n. 46 de 13/11/1910, p. 736.

⁴⁰⁴ Segundo o estudo de Almeida Filho, Nilo Peçanha foi Grão Mestre do Grande Oriente do Brasil de julho de 1917 até setembro de 1919. Cf. ALMEIDA FILHO, José Carlos de Araújo. *O Ensino Jurídico, a Elite dos Bacharéis e a Maçonaria do Séc. XIX*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, Dissertação (Mestrado em Direito), 2005, p. 56, 151.

⁴⁰⁵ “Merecem os maiores aplausos aqueles representantes do povo que não se humilham aos caprichos opressores e injustos do poder executivo, sobretudo, quando este parece estar dominado por um poder secreto não reconhecido na Constituição. (...) O Centro Católico do Rio protestou também com veemência contra a intrujice do sr. Peçanha no regime da Igreja; pois o haver ou não religiosos é da competência do Papa e dos Bispos”. In: AM, idem, p. 736-737.

⁴⁰⁶ Um telegrama foi dirigido ao Catete nestes termos: “Quarenta associações católicas de homens, reclamam do presidente da República justiça e respeito à Constituição, que garante liberdade de consciência e liberdade a qualquer estrangeiro não perigoso à nação. Reclamamos o desembarque livre de religiosos”. Idem, p. 737.

⁴⁰⁷ Ibid.

hospitalidade e na liberdade de ação”.⁴⁰⁸ Muito menos essa salvaguarda viria por um ato de expiação do quase ex-presidente que estaria, segundo a AM, endossando como sinal de solidariedade política, os atos da nova república portuguesa. Nesse sentido, houve, por parte da revista, uma interessante estratégia de inversão do foco narrativo, para creditar a Peçanha, a partir de sua atitude, as seguintes afirmações:

Pois vocês, terá dito ele, que há tanto vivem satisfeitos com a política que sonharam, vêem agora, fingindo de ingênuos, perguntar-me por que não me *inspiro* na Constituição?

Pretendo, como sabem, ir a Portugal, e ardo de impaciência no sentido de mostrar ao governo provisório de lá que comungo nas suas idéias de fraternidade e liberdade, enfim, que sanciono e adoto o moderno processo de respeito ao direito e não endosso essas utopias com que só se podem encher tratados de direito público e constitucional. Os meus amigos de além mar não se devem avantajarem a mim em noções de humanidade, quando a divisa que plagiei de um conhecido escritor foi – Paz e Amor.⁴⁰⁹

Diante desses núcleos de pressão, o epílogo da cruzada implacável dos católicos resultaria em expedientes encaminhados ao Supremo Tribunal Federal com uma petição de *habeas corpus* impetrada pelo padre e deputado Valois de Castro. Em 12 de novembro, o Acórdão n. 2792 do STF decidiu pelo provimento do *habeas corpus*, derrubando a decisão do governo. Embora longa, a citação completa do Acórdão publicado na sessão de 19 de novembro do Congresso Nacional, a requerimento do deputado José Carlos, evidenciou, na ótica do STF, a incapacidade de o governo federal garantir a chamada “ordem pública”, de vez que derivou de sua própria autoridade a aplicação da lei, para, simultaneamente, situar-se em condições de não conseguir mantê-la:

Acórdão N. 2792 – Vistos, expostos e relatados os autos de *habeas corpus*, impetrado pelo Dr. José Valois de Castro, em favor dos sacerdotes jesuítas B. J. Rodrigues e Antonio F. dos Coutinhos:

Considerando que, pelas notícias publicadas em todos os jornais desta cidade e discussão havida em ambas as casas do Congresso Federal, se tornou de notoriedade pública: que os pacientes, expulsos de Portugal, vieram para aqui e estando a bordo do paquete *Orissa*, ancorado em águas nacionais, sob a jurisdição das autoridades territoriais, foram impedidos de desembarcar, por ordem do Governo Federal;

Considerando que a execução de tal ordem causou aos pacientes constrangimento ilegal, em face da lei n. 1641, de 7 de janeiro de 1900 [*sic*], que permite, em casos restritos, o impedimento do desembarque de estrangeiros; casos em que não podem ser compreendidos os pacientes, sacerdotes jesuítas, porquanto: a) para lhes ser aplicado o art. 1º da citada

⁴⁰⁸ In: AM n. 49 de 4/12/1910, p. 778.

⁴⁰⁹ Sintético! In: AM n. 47 de 20/11/1910, p.740-741.

lei seria preciso, conforme o art. 4º, que os seus antecedentes autorizassem o Governo Federal a incluí-los entre os indivíduos que comprometem a segurança nacional ou a tranqüilidade pública: b) para lhes ser aplicado o art. 2º seria preciso equipará-los a vagabundos, mendigos ou *cáfens*. E essas suposições não têm base em qualquer prova ou presunção;

Considerando que, quando houvesse fundado receio de perturbação da ordem pública e risco para os pacientes, conseqüentes da suposta exaltação dos ânimos, o Governo deveria intervir para manter a ordem e defender os pacientes, não para expulsá-los;

Considerando que se os pacientes procuram o Brasil, como refugiados políticos, não se pode lhes negar asilo;

Considerando que o constrangimento ilegal dá lugar a *habeas corpus*, recurso que, desde o regime imperial (lei n. 2033, de 20 de setembro de 1871, art. 18, parágrafo 8º), sempre se concedeu aos estrangeiros;

Considerando, finalmente, que a matéria do recurso está suficientemente esclarecida:

Acordam, desprezada a preliminar de não se tomar conhecimento, assim como a de pedirem informações ao Governo, dar provimento, para concederem, como concedem, a ordem impetrada, a fim de que possam os pacientes entrar no território nacional e aí residir.

Supremo Tribunal Federal, 12 de novembro de 1910. – Pindahíba de Mattos, presidente. – Ribeiro de Almeida, relator. – Hermínio do Espírito Santo, vencido. – André Cavalcanti. – Oliveira Ribeiro. – Cardoso de Castro. – Amaro Cavalcanti. – Manoel Espínola. – Pedro Lessa. – Canuto Saraiva. – Godofredo Cunha, vencido.⁴¹⁰

Na prática, esse curto evento pode ser visto em sua dimensão política, como uma desautorização ao executivo em relação a duas forças de influência: o Congresso Nacional, representado por alguns opositores de Nilo Peçanha; e as instituições católicas, com suas redes de aspirações organizadas em torno da hierarquia, da imprensa e demais mecanismos de sustentação. No médio prazo, podemos pensar o episódio como parte de um processo favorável à integração gradual dos interesses católicos na textura cotidiana. O tempo de resposta e a demonstração do ativismo mobilizador dos católicos revelaram, de certa maneira, que tal protagonismo não resultou de operações espontâneas ou simplistas, e sim, de referências orientadoras preexistentes, aproveitando-se também das interpretações e da atmosfera originados no campo da política. Decididamente, a ausência de habilidade política do governo, sobretudo, no sentido de contornar problemas de ordem interna e garantir o suposto ideológico da “tranqüilidade pública” foi complementar ao mito da “hospitalidade” das plagas nacionais em relação aos estrangeiros, religiosos ou não.

⁴¹⁰ CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Câmara dos Deputados – Sessões de 17 a 30 de novembro de 1910 – Volume VIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911, p. 181-182.

Esse argumento encontra procedência na representação dirigida a Nilo Peçanha, pelo primeiro cardeal brasileiro, Dom Joaquim Arcoverde, que assim se manifestava:

A nação inteira, pelo episcopado, pelo clero, pela câmara e pelo jornalismo, têm estranhado o procedimento de v. exa. proibindo que religiosos, perseguidos e expulsos de Portugal, aportando às nossas plagas, sempre hospitaleiras, possam nelas desembarcar. E com toda razão se revolta contra esse procedimento de v. exa. o sentimento nacional, porque v. exa. com semelhante ato, fere as crenças religiosas da maioria dos brasileiros, perfeitamente garantidos na Carta Constitucional, que protege e ampara seus supremos interesses e direitos e fere até os sentimentos naturais de simples humanidade, tanto mais que nenhum crime se aponta àqueles infelizes, que legitime tal medida.⁴¹¹

2.5 A Revista AM e o elogio do Estado

Durante, pelo menos, as três primeiras décadas da república ocorreu um notável empenho das instituições católicas para (re) construir, ou imaginarem, os mecanismos sociais e políticos sob normas morais que dessem expressão ao catolicismo como necessidade coletiva. As vantagens materiais e simbólicas conseguidas no início da década de 1930, ratificadas pela Constituição de 1934, e os estreitos vínculos de interesse – na educação, nas subvenções assistencialistas, no combate à “subversão” etc. – pronunciados entre Estado e catolicismo dentro desse mesmo período testemunham a adesão das esferas políticas dominantes às teses católicas e a contrapartida na forma de apoio explícito dos governantes religiosos às fases mais autoritárias e excepcionais da vida republicana. No entremeio de tal processo, nem a derrota das “emendas católicas” defendidas pelo deputado Plínio Marques na reforma constitucional de 1925/26 depôs o ânimo dos católicos, embora a amargura pela não aprovação ficasse registrada:

O triste espetáculo que se desenrolou na Câmara Federal, com a queda das emendas religiosas, propostas pelo ilustre deputado Plínio Marques foi uma grande lição para o povo brasileiro, católico em sua imensa, esmagadora maioria. Os deputados que votaram contra essas oportuníssimas emendas, ludibriaram os eleitores católicos que os elegeram, e ao mesmo tempo cometeram um nefando crime: o de fazer com que continue banido das escolas públicas, o nome de Deus; o de proibir que se ensine aos nossos filhos, a doutrina salvadora de Jesus Cristo, a única que pode fazer a felicidade do homem. Continuarão, nessas escolas, os professores materialistas a inocular na alma dos nossos filhos o veneno corrosivo da descrença, arrancando-lhes do coração os sentimentos de virtude que lhes foi ministrado no lar cristão.⁴¹²

⁴¹¹ Representação dirigida a Nilo Peçanha por D. Joaquim Arcoverde. In: *O Estado de S. Paulo*, 12/11/1910, p. 5.

⁴¹² O Momento. In: AM n. 45 de 7/11/1925, p. 708.

Plínio Marques pretendia duas alterações no texto original de 1891. A primeira alteração dizia respeito ao ensino religioso facultativo conforme o disposto pelo parágrafo 6 do artigo 72: “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. *Conquanto leigo, o ensino com caráter obrigatório, ministrado nas escolas oficiais, não exclui das mesmas o ensino religioso facultativo*”. A segunda aditaria ao parágrafo 7 do artigo 72 menção referente à religião católica como religião do povo brasileiro em quase sua totalidade. Se aprovada, a redação seria a seguinte: “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados, *conquanto reconheça que a da Igreja Católica é a religião do povo brasileiro, em sua quase totalidade*”.⁴¹³

Iniciativas conjuntas anteriores de hierarquia e elites leigas traduziram a expectativa, e a persistência da “maioria católica” em produzirem uma redução de distância entre demandas políticas e religiosas. A famosa e muito comentada carta pastoral de dom Sebastião Leme em 1916, e a fundação do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* no início dos anos 1920, como representações clássicas e extensivas desse projeto, são importantes, mas insuficientes para abarcar todas as dimensões. Dissipar os conflitos, e centralizar a crítica dos católicos em todas as áreas sociais possíveis passou a ser um objetivo perseguido para que se construísse uma legitimidade política validada em grande parte pelo pertencimento identitário ao catolicismo.

Tanto para os governantes e homens públicos, quanto para os líderes religiosos e organizações católicas, pensar a segurança da sociedade dissociada das contradições colocadas em juízo por vários movimentos de contestação e rebeldia cultural e política significava abrir flancos para que a ordem dominante sofresse contínuos abalos:

A partir da década de 1920, a sociedade brasileira passou por um processo de mobilização que revela o crescimento dos setores sociais urbanos, identificados com as questões políticas, com as culturais (como a semana da Arte Moderna), com os movimentos de caráter revolucionário (Revolução dos Tenentes), com a fundação de novos partidos (Partido Comunista Brasileiro) e com as reivindicações trabalhistas. O governo passou a considerar alguns deles como perturbadores da

⁴¹³ Alterações propostas nos grifos. Na verdade, a única alteração promovida pela revisão constitucional de 1926 no tocante às relações entre Estado-Igreja foi um aditamento ao parágrafo 7 do artigo 72 que incluiu dispositivo sobre a representação diplomática do Brasil junto à Santa Sé: “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados. *A representação diplomática do Brasil junto à Santa Sé não implica violação deste princípio*”. Sobre a revisão constitucional de 1926, ver: BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Porto: Editora da Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 2003, p. 244-249, 264-267.

ordem pública e criou mecanismos de controle e repressão, enquanto os legisladores aprovavam um conjunto de leis que regulavam as relações entre capital e trabalho.⁴¹⁴

Embora o desenvolvimento de movimentos reivindicatórios e greves operárias, anarquistas e socialistas, tenha sido observado desde inícios da República, foi, principalmente, nos governos de Wenceslau Brás (1914-1918), Epitácio Pessoa (1919-1922) e Artur Bernardes (1922-1926) que, ao lado de rebeliões militares, tais manifestações se intensificaram e obtiveram como resposta extrema repressão policial.⁴¹⁵

As rebeliões militares traziam em seu bojo a expectativa de implantação de projetos reformistas e de um repensar sobre os costumes políticos que os “tenentes” julgavam corrompidos, bem como a expectativa de romper os laços que uniam as correntes oligárquicas hegemônicas e que garantiam sua continuidade no poder.⁴¹⁶ Já os movimentos operários, organizados em torno de Congressos desde 1906 e reunidos sob várias tendências, porém, com predominância da corrente anarquista conheceram seu auge nos anos de 1917-1919, quando da organização de greves de grandes proporções em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Recife, Curitiba, etc.

Muito diferente de uma convivência anterior marcada por ríspidas intervenções de ambos os lados, a continuada reconciliação entre Igreja e Estado nos anos 1920 foi considerada pela frequência pública que encarnava solidariedade nos propósitos seguida de apoio recíproco. Aliás, tais períodos são bastante favoráveis ao assentamento de um catolicismo integrista, uma vez que a Igreja católica, além de valorizar a contínua sedimentação de sua aliança com o Estado, pôde oscilar mais decisivamente o eixo de suas atenções para a condenação de algumas ideologias que permeavam a inspiração dos

⁴¹⁴ MARCHI, Euclides. Igreja e Estado Novo: visibilidade e legitimação. In: SZESZ, Christiane Marquez *et alii*. (Orgs.). *Portugal – Brasil no século XX*. Sociedade, Cultura e Ideologia. Bauru: EDUSC, 2003, p. 211.

⁴¹⁵ Para uma descrição desses períodos tanto em relação aos movimentos operários, como das rebeliões militares, cf. CARONE, Edgard. *A República velha I*. Instituições e classes sociais. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1978. _____. *A República velha*. Evolução política. Rio de Janeiro: Difel, 1971. FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1986. _____. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira* – Tomo III, O Brasil Republicano. 2. Vol. Sociedade e Instituições (1889-1930). 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

⁴¹⁶ “Descontentamentos com as práticas políticas vigentes, inquietação social, traduziam-se em demandas reformistas na quais conflitavam propostas mais ou menos radicais e reinterpretações históricas tendentes a buscar no passado republicano as origens das mazelas sociais.” Cf. FALCON, Francisco. Historiografia republicana e historiografia da república. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da. ISAIA, Artur César. (Orgs.). *Progresso e Religião*. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 396.

movimentos operários, como o anarquismo e o socialismo, bem como majorar sua crítica em relação às “falsas religiões” e às “seitas”.

A revista AM ofereceu subsídios para que tais representações adquirissem sentido dentro da estratégia política, retumbando finalmente que “O nosso governo está voltando a Deus Nosso Senhor” ao pedir, como genuflexo, a proteção da igreja, em prol da sociedade ameaçada pelas idéias do anarquismo:⁴¹⁷

Quem lê a bíblia e vê Maria Magdalena prostrada aos pés de Jesus pedir perdão dos seus pecados e o ladrão ao lado direito de Jesus implorar a misericórdia divina, não se admira, antes se alegra, quando vê um governo, ou os seus representantes, depois de tantos anos de apostasia, darem de novo um sinal, já não digo de arrependimento, mas ao menos de reconhecimento, de que Deus e sua religião ainda podem salvar a humanidade. (...) Pois o governo achou que, para salvar a nossa sociedade, o único remédio é o que vem do alto. Julgou que a espada é insuficiente e qualquer outra lei ou medida não daria resultado. Recorreram à religião; fizeram o que deviam ter há [sic] muito tempo.

É evidente que o perigo das ideologias coletivistas que pregavam o igualitarismo e apostavam no viés anticlerical, não era novidade para a crítica produzida pela propaganda religiosa. Vez por outra essa crítica aparecia nas páginas da AM de forma até pouco criativa, mas ácida, como na série de charges “*Vida, milagres e fim do socialista Delfim*”, que apresentou uma espécie de personagem pré-macunaímico, chamado Delfim.

De natureza incontrolável, socialista e, por definição, enfurecido desde o berço até a idade madura, Delfim figurava como alguém sem caráter, agressivo, barulhento, oportunista porque ávido pelo furto, bêbado, e, claro, destituído de qualquer pertença religiosa. Sua radicalidade se expressa no extremismo do lema em espanhol “*muera quien no piense igual que pienso yo*”, e na ausência de quaisquer vínculos sociais ou familiares, desde que não se habitua ao lar e à escola religiosa, somente encontrando refúgio na educação laica e, por fim, num centro socialista radical.

É bem provável que Delfim não tenha feito muito sucesso nem despertado a receptividade desejada junto aos leitores da AM, uma vez que suas aparições na revista ficaram restritas em dois números, fato que não significou nem a trégua, nem a desistência da revista em produzir e publicar outras linguagens sob forma de ridicularizar as ideologias.

⁴¹⁷ O nosso Governo está voltando a Deus Nosso Senhor. In: AM n. 20 de 24/5/1919, p. 312-313.

Vida, milagres e fim



Já berrava furibundo
Delfim, quando entrou no mundo.

do socialista Delfim.



Trinta dias não contava,
E na tia beliscava.

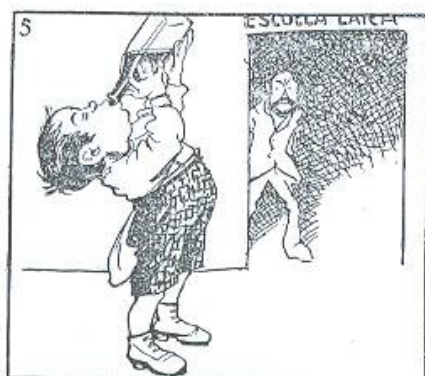


Tres libras o maganão
Furtava de requeijão;



Mas o dono o surpreendeu
E co'a vassoura lhe deu.

(Continua)



5 Bebe pinga da Jamaica,
Indo dar na Escola Laica.



6 O garoto cada dia
Mil peraltagens fazia.



7 Brada irado o mestre estica,
Vae-te embora, *sen* futrica.



8 Entrou logo para um Centro
Radical por fóra e dentro.

Fonte: Revista AM n. 25 de 19/6/1910, p. 391.

Socialista ou anarquista, Delfim sintetizaria, alguns anos mais tarde, a imagem que os integristas da AM construíram sobre a necessidade de debelar os possíveis movimentos que colocassem em xeque o edifício hierárquico da sociedade e sua natural desigualdade. Na verdade, a desigualdade social é que dava equilíbrio para a sociedade.⁴¹⁸ Ocupadas em provar o absurdo da ventura universal pregada pelo socialismo e a impossibilidade de conseguir esse intento, longas séries de textos, como “A Questão Social”, escrita pelo jornalista católico José Thomaz de Mendonça para a AM entre 1918 e 1919, além de ratificar a tese de reconciliação de Igreja e Estado, já apontava minimamente para uma

⁴¹⁸ MENDONÇA, José Thomaz de. A Questão Social IV. In: AM n. 18 de 21/9/1918, p. 278.

estratégia de aproveitamento futuro das concepções de pátria, nação e catolicismo como termos indissolúveis:

Os mais elevados representantes da Nação brasileira, reconhecendo a eficaz e poderosa influência da Igreja, apelam para o concurso eficaz do catolicismo e louvam sua ação benéfica. Assim, o governo do Brasil, apesar de separado da Igreja não a desconhece, antes a favorece, por todos os modos, na sua missão e desenvolvimento.⁴¹⁹

Aqui se objetiva gerar a impressão de que não se entende como nação o povo que não se representa como católico. Mas era necessário fechar o círculo. Nas relações pelo alto, são bastante recorrentes as citações que se referem a momentos específicos que delimitam a aliança, o aumento no grau de afagos entre o catolicismo e a política: benção de espadas, páscoa de militares, aprovação governamental para erigir o monumento ao Cristo Redentor no Rio de Janeiro, manifestações ostentatórias que reforçam a interdependência, chegando ao momento apoteótico de proclamação do padroado nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida em 1931. Riolando Azzi descreve certos pormenores das tramas que envolvem os governantes no enredo da religião católica, sobretudo, os governos de Epitácio Pessoa e Artur Bernardes.⁴²⁰ O autor esquece de mencionar um dos momentos de significativo impacto simbólico: a condecoração de Epitácio Pessoa pelo papa Pio XI com *La Croce dell'Ordine Supremo del Cristo* em 1 de agosto de 1922.⁴²¹

Concedida no contexto de centenário da independência do Brasil, a condecoração mereceu apenas uma breve linha da biógrafa e filha do ex-presidente Laurita Pessoa Raja Gabaglia, talvez, por tal comenda estar misturada a homenagens “profanas” prestadas por conta da efeméride.⁴²² Na mesma ocasião, Azevedo Marques, ministro do exterior do Brasil era designado com *La Gran Croce dell'Ordine Piano*. A condecoração para Pessoa

⁴¹⁹ MENDONÇA, José Thomaz de. A Questão Social XXVII. In: AM n. 39 de 4/10/1919, p. 612.

⁴²⁰ “Essas idéias encontram acolhida favorável por parte do governo, que percebe na Igreja uma valiosa força auxiliar na contenção dos movimentos revolucionários que começam a eclodir nesse período. Desse modo, esse decênio marcará também o reatamento efetivo das relações entre Igreja e Estado no Brasil, num desejo de mútua colaboração”. Cf. AZZI, O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930, op. cit., p. 63.

⁴²¹ Pio XI, papa. *Acta Apostolicae Sedis – Commentarum Officiale* – 1922, p. 565.

⁴²² “Por Monsenhor Cherubini, enviou-lhe o Santo Padre o colar da Ordem Suprema de Cristo, cuja investidura ele receberia no Vaticano no ano seguinte. A Suécia fê-lo cavaleiro da Ordem dos Serafins, a Dinamarca fê-lo cavaleiro da Ordem do Elefante, o Japão, da Ordem do Crisântemo, a Polônia da Águia Branca. Mandou-lhe a Noruega a Grã Cruz e o Colar de S. Olavo, a China a sua Distinção Suprema; a Holanda a Ordem do Leão Neerlandês; Peru, a do Sol, Venezuela, a do libertador Simão Bolívar”. Cf. RAJA GABAGLIA, Laurita Pessoa. *Epitácio Pessoa (1865-1942)*. 2. v. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1951, p. 603.

foi anunciada em altos brados pela AM, recuperando notícia do jornal católico parisiense *La Croix*:

La Croix, importante diário católico de Paris, escrevendo sobre a distinção que o S. Padre Pio XI conferiu ao Exmo. Sr. Dr. Epitácio Pessoa, dd. Presidente da República, assim se expressa: “O ato pelo qual o Soberano Pontífice confere ao Chefe do Estado do Brasil esta alta distinção do cordão da Ordem Suprema de Cristo tem uma significação extraordinária, pois constitui um testemunho de profunda estima não só para com a jovem nação que celebra o primeiro centenário da sua soberania, mas para com o eminente homem de Estado, que a tem governado com tanta firmeza e sabedoria durante esses quatro anos cheios de dificuldades para todos os povos do mundo. O grande Cordão da Ordem suprema de Cristo, que não admite outros graus, é a mais alta condecoração que pode ser conferida pela S. Sé. De 1877 até então, quase meio século, só quatorze pessoas foram honradas com ela. A situação internacional da jovem República, suas relações cordiais, nunca interrompidas com a S. Sé, o respeito, a liberdade e a prosperidade de que no Brasil goza a religião católica professada pela quase totalidade dos brasileiros, a devoção viva e constante do povo para com os Papas e o Papado justificam altamente esta nova demonstração benevolente do S. Padre, associando-se, com brilho excepcional, por meio de sua embaixada, às festas solenes do centenário da Independência brasileira”.⁴²³

Como se nota, a situação era bem diferente se comparada aos termos empregados pela AM quando da polêmica sobre o desembarque dos jesuítas portugueses em novembro de 1910. Quanto à visibilidade pública e reconhecimento oficial, parece que os problemas dos católicos começavam a ser resolvidos dentro do próprio sistema político que antes condenavam. Merece também destaque um fato primordial: a inflexão do discurso para um corte acentuadamente de patriotismo católico. Desenvolve-se uma negociação que atribui mais ênfase ao binômio pátria-catolicismo incorporada mesma à liturgia religiosa para servir de instrumento de defesa e de intensificação do grau de comprometimento com os interesses pátrios e a religiosidade, sempre tendo em conta os movimentos políticos perturbadores e o avanço das crenças concorrentes. Vejamos alguns desses horizontes.

Logo no início de 1920, foi realizada uma “cerimônia tocante” na capela do Colégio Santo Inácio no Rio de Janeiro: a benção das espadas.⁴²⁴ A situação na qual os novos aspirantes do exército receberam a benção de Deus, entrando “*definitivamente na carreira das armas para defender o seu país e a sua religião*”, atestava da mesma forma que, em

⁴²³ Condecoração Pontifícia concedida ao Presidente do Brasil. In: AM n. 1 de 6/1/1923, p. 11.

⁴²⁴ A benção das espadas. Uma cerimônia tocante. In: AM n. 4 de 24/1/1920, p. 58-59.

uma nação de “*vinte e cinco milhões de católicos, a fé nunca se abastardou, antes como que se acrisolou*”.⁴²⁵

O evento, acompanhado de multidão que se acotovelava no interior da capela, e de missa rezada pelo núncio apostólico Angelo Scapardini pareceu retratar a benção que antecede a uma cruzada quando o mesmo religioso resolveu discursar. As variações do seu texto desenharam o mosaico em que nenhuma essência da relação pátria-catolicismo se perdia: virilidade, desprendimento, ardor juvenil, regozijo ritualístico de uma meta-narrativa passado-presente-futuro que unia o crente e o soldado.

O ambiente era saturado pela fé católica no qual as ferramentas litúrgicas foram espadas bentas colocadas no altar, consagração que tornava íntimos os laços que prendiam e apertavam dois sentimentos: religião e pátria defendidos pela fé corajosa e pública; representação “*fidelíssima numa pequena e poética miniatura*” da gloriosa história agora consumada perante o Altíssimo. Vale à pena a reprodução quase na íntegra do discurso de monsenhor Angelo Scapardini:

Esse vosso gesto, portanto que aqui vos congrega, para vos armar cavaleiros prontos à defesa de vossos nobres ideais como na idade média armavam-se os cruzados as nobres façanhas dos Bulhões, dos Tancredos, dos S. Luiz de França, dos Guido de Lusíñan, é para mim, que conheço um pouco a vossa história e para vós, que melhor a conheceis, uma consequência lógica, um gesto necessário, em perfeita comunhão de sentimentos com os grandes antepassados, que no terreno das armas, ilustram a vossa história. Recebei-a, esta espada abençoada, ela vos arma cavaleiros do bem e da glória e, se um dia, a vossa Pátria o exigir que ela seja purpurada pelo vosso sangue na defesa dos seus legítimos direitos, sede vós os Bayardos “*sans peur et sans reproche*” que escrevem nas dobras da vossa bandeira mais uma vitória para a terra de vossos pais. Não me era lícito tão pouco esquecer nesta hora solene mais uma circunstância que fala alto aos nossos corações. O altar, em que se consumou o rito do vosso juramento solene, é, vós o vedes, o altar de N. Senhora das Vitórias; rodeado de flores e de luzes, do alto de seu branco simulacro, no meio de tantos votos, que afirmam a sua onipotência suplicante, a Virgem das Vitórias aceita os vossos juramentos e abençoa os vossos ideais. Vêde-a: Ela vos sorri e, mostrando-vos o seu Divino Filho, o entrega aos vossos corações de crentes, e aos vossos brios de soldados, para que vós, sem respeitos humanos e sem temores, o defendais, em todas as conjunturas da vossa vida. Ele é o Deus de vossos pais e o vosso Deus, o Deus de vossa Pátria, de vosso Exército, o vosso Deus de hoje e de amanhã, em cujo nome vivem as nações, se retemperam os povos, escreve-se o Direito, vencem-se os inimigos, promulga-se a Paz verdadeira. Depois destas, eu vos auguro as outras vitórias, aquelas dos vossos sonhos, da vossa carreira, do vosso Exército, dos vossos bordados, da vossa Pátria, da vossa bandeira, a fim de que esta nova e luzida falange de jovens militares, animada de tão nobres

⁴²⁵ Idem, p. 58.

sentimentos do ideal, iluminada pelas mais vivas irradiações da fé, realize cada vez mais no Exército Brasileiro, a comunhão perfeita da Religião e da Pátria!!⁴²⁶

O catolicismo se evidencia aqui como símbolo nacional; e os símbolos nacionais, como lembrou Fernando Catroga, conferem uma representação quase totêmica ao patriotismo.⁴²⁷ Nessa fusão mística, os efeitos cívico-militares se integravam aos efeitos religiosos tendo em vista também integrar duas espécies de indivíduo: o soldado pela pátria e o soldado pela religião católica, porque lutar pela integridade de uma era o mesmo que garantir a integridade da outra. Ademais, o importante é considerar que, se os inimigos do catolicismo eram também os inimigos da pátria, estes não estavam somente segregados, como Delfim, nos centros radicais socialistas ou em grupelhos estrangeiros que disseminavam as doutrinas políticas deletérias.

Era uma época na qual, lembrando um pouco o Pio X de 1907 ao condenar o modernismo, todos os erros davam-se as mãos e conspiravam: “*As idéias modernas, o liberalismo, o positivismo, o socialismo, o racionalismo, o materialismo, o bolchevismo, de mãos dadas com o maçonismo, o protestantismo e o judaísmo*”⁴²⁸ repercutiam em cada país católico que se deixava levar por motejos de escrevinhadores baratos.

Era preciso ter cuidado com as “*ratoeiras do protestantismo e do espiritismo, que são novidades perigosas e falsificações do orgulho e da ignorância!*”,⁴²⁹ ou então, prevenir os esforços da maçonaria falsária, “*que é ímpia, incrédula, atéia, que desconhece, despreza, mofa da autoridade da Igreja Católica*”.⁴³⁰ Dos ianques, por exemplo, se infiltrava um “*cristianismo à moderna*”, negociante de bíblias, sem frequência de sacramentos, e apenas tintura de religião, caricatura do cristianismo integral, o católico:

Somos devedores a Deus e a vida cristã é para nós uma obrigação, mas a vida cristã integral. Não sejamos menos prudentes que os filhos das trevas, nós católicos, que somos filhos da luz. Eles estarão unidos, são submissos aos superiores, obedientes, e a uma palavra marcham como um só homem, sob as ordens de seus chefes, que muitas vezes nem conhecem!⁴³¹

⁴²⁶ Ibid.

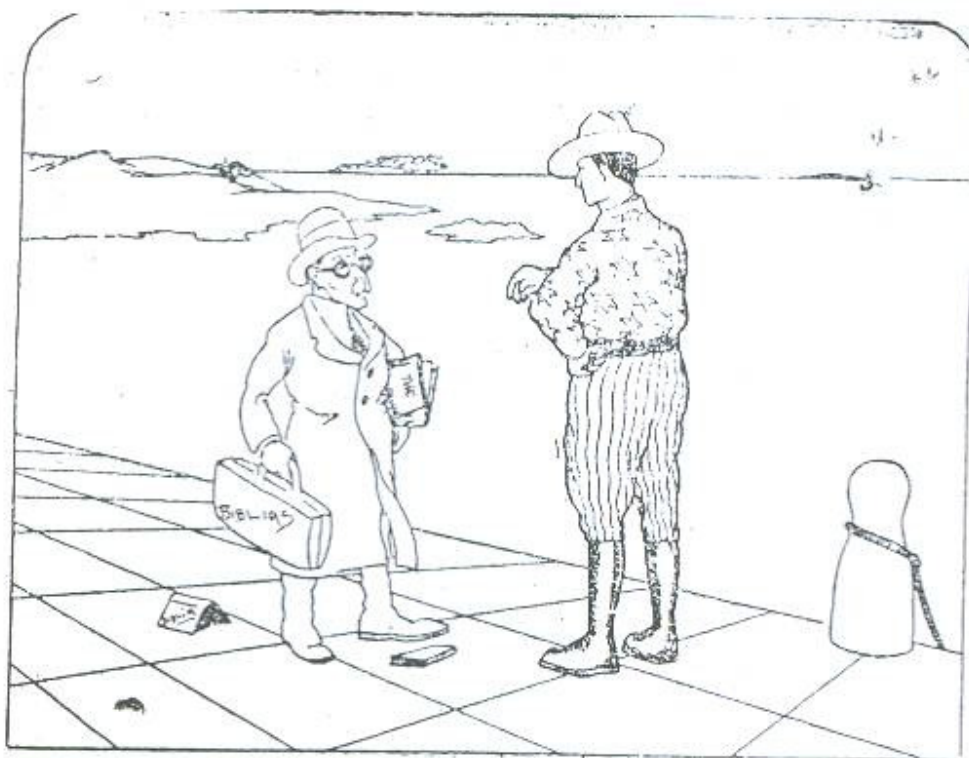
⁴²⁷ CATROGA, Fernando. Religião civil e ritualizações cívicas. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiros da; ISAIA, Arthur César. (Orgs.). *Progresso e Religião*. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 251.

⁴²⁸ MENDONÇA, José Thomaz de. Desfraldemos denodamente a bandeira católica. In: AM n. 6 de 5/2/1921, p. 92-93.

⁴²⁹ MENDONÇA, José Thomaz de. Pode alguém seguir a religião que quer? In: AM n. 34 de 25/8/1923, p. 517.

⁴³⁰ A maçonaria falsária. In: AM n. 15 de 15/4/1922, p. 236.

⁴³¹ Desfraldemos denodamente..., cit., p. 93.



Um «biblia» que desembarca no Brasil e nos traz o evangelho.. «puro», com toda a certeza purificado pelas brisas do mar, porque lá na terra do Tio Sam as coisas... «protestanticas», entre fundamentalistas e modernistas, andam pretas e ... pouco edificantes.

O Jeca recebe no caes o pastor e lhe diz :

— Que livros são esses, meu amigo ?

— Biblias...

— Aqui ha muitas... Era melhor voltar pelo mesmo caminho para converter os milhões de patricios... Não acha ?

Fonte: Revista AM n. 27 de 26/7/1924, p. 443.

A charge acima poderia tanto representar a dura crítica quanto a certo espírito argentário visto pela AM no protestantismo norte-americano, ou ainda remeter à

fragmentação caracterizada pelas inúmeras denominações protestantes, em contraposição ao universalismo e integridade católicos. De outro modo, a fina ironia colocada na expressão “evangelho puro”, coincidentemente, marcaria a distinção provável fundamentalismo versus integrismo, sabendo-se que foi na década de 1920, segundo a perspectiva apontada por Velasques Filho, que houve a conversão do presbiteriano Alfredo Borges Teixeira ao fundamentalismo.

A luta contra o protestantismo, assim como a luta contra todas as correntes religiosas dissonantes, nunca abandonou a linha temática de revistas católicas como a AM. O grau de desprezo e condenação ao longo da década de 1920 tendeu a se expressar mais intensamente na medida em que os católicos eram encorajados pelo campo da política a se sentirem de fato como a verdadeira e única força espiritual do país. As provas que os sucessivos governos concedem a esta afirmação são irrefutáveis. Lembremos, apenas de passagem, que a comemoração do jubileu de ouro do cardeal Arcoverde em maio de 1924 foi cercada de grande ostentação capitaneada pelo governo de Artur Bernardes. Na recepção promovida pelo governo, algumas palavras pronunciadas pelo ministro do Exterior Felix Pacheco são muito elucidativas:

O Brasil não seria digno de si mesmo, se não reconhecesse que a maravilha de sua coesão política perdurando através de todos os embates, é devida em grande parte à prodigiosa força moral do catolicismo, e ao alto papel de disciplina e de educação, que a religião tem sempre desempenhado entre nós, nestes quatrocentos e tantos anos já decorridos da vida de nossa terra. (...) Não seríamos nada sem esse poderoso instrumento de ligação espiritual, fator máximo da unidade estupenda de nossa Pátria. Influências transitórias de seitas, predomínio livresco de certos pendores filosóficos e modismos doutrinários, nada disso pôde até hoje alterar no Brasil a força e o prestígio da Religião dos nossos pais, que é também a nossa e será igualmente amanhã a dos nossos filhos, digna por isto mesmo de todas as atenções e de todo o apreço do Estado. (...) O Brasil precisa do concurso de todas as forças vivas da nacionalidade para se refazer na disciplina, no respeito à autoridade, na prática das virtudes... Entre essas forças vivas a que aludo e indispensáveis ao trabalho urgente de reconstrução geral do país, nenhum maior que a Igreja. E peço a Deus Todo Poderoso que multiplique sobre a cabeça do venerando Príncipe da Igreja as melhores bênçãos do Céu, em prêmio de seus porfiados e santos labores pelo bem da Nação e pela prosperidade e desenvolvimento do Catolicismo no seio da nossa cara Pátria!⁴³²

⁴³² O Jubileu de Ouro. Homenagens oficiais. In: AM n. 18 de 10/5/1924, p. 330-334.



Sua Eminência D. Joaquim Arcoverde e Dr. Arthur Bernardes, Presidente da República

Fonte: Revista AM n. 21 de 31/5/1924, p. 328.

No campo da competição religiosa, também é importante recordar que tal período coincidiu com alguns sensíveis reajustes administrativos e pastorais nas comunidades protestantes no Brasil, fossem elas de origem missionária norte-americana, ou àquelas representadas pelo que viria a se chamar em 1962 Igreja Evangélica de Confissão Luterana

no Brasil (IECLB), reunião de diversos sínodos teuto-evangélicos.⁴³³ Estes últimos passaram algumas provações durante a primeira guerra mundial, sobretudo, a partir de meados de 1917 quando o Brasil declarou guerra à Alemanha, mas é claro que muitas decisões públicas atingiram indistintamente católicos e protestantes alemães e seus descendentes. Progressivamente, governos locais mais ao sul do país proibiram o uso da língua alemã, fecharam escolas, e houve algumas manifestações de violência por parte da população. Com o fim da guerra, e no quinquênio 1918-1923 ocorreu certa retomada no crescimento das comunidades evangélicas, assim como expansão de sua imprensa e tentativas seguidas de incrementar vocações a partir de reforço identitário.⁴³⁴

Já o protestantismo brasileiro com vínculos nos projetos missionários de origem norte-americana tentava afirmar sua autonomia em relação à administração e distribuição de recursos provindos das igrejas dos Estados Unidos. Por exemplo, a chamada “questão radical” levantada pelos batistas do nordeste brasileiro resultou na elaboração de um “Manifesto aos batistas brasileiros” em 1925, que descrevia, além de agravos à organização matriz norte-americana (Junta de Richmond), uma série de medidas quanto ao modelo pastoral a ser aplicado no Brasil, para acentuar a necessidade de independência: 1) tornar a evangelização da pátria a fase primordial e basilar das atividades cristãs; 2) aplicar o método apostólico à atualidade; 3) manter a independência e a soberania das igrejas e do trabalho local; 4) trabalhar pela emancipação, educação e riqueza espiritual do ministério nacional; 5) tornar a Convenção Batista Brasileira uma fonte de vida e de serviços, sem peias, sem suborno e sem “*partnership*” inverossímil; 6) melhor descoberta e aplicação de talentos e dons.⁴³⁵ Foi também por essa época, mais precisamente em 1921, que se publicou o livro do presbiteriano Alfredo Borges Teixeira, *Maranata*, tido como “marco referencial” do fundamentalismo no Brasil e que afirmou a disposição do autor na sua conversão ao pré-milenismo.⁴³⁶

⁴³³ Segundo o estudo de Marcio Moreira Alves, em 1930, o protestantismo abrange em torno de 9,5 % da população brasileira. Cf. ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 46.

⁴³⁴ Sobre o período, cf. PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. Das comunidades de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001. Especialmente, capítulo 3: “Da Primeira Guerra Mundial até a filiação à Federação Eclesiástica Evangélica Alemã”, p. 184-270.

⁴³⁵ Cf. REILY, cit., p. 180-182.

⁴³⁶ Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Vocações ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil. In: *Introdução ao protestantismo...*, cit., p. 141.

Nesse contexto, se por um lado permanece toda a carga detratora e crítica do catolicismo em relação aos seus rivais e ao crescimento destes; por outro lado, conceitos como “secularização”, “Estado laico e ateu”, malgrado permaneçam no léxico católico, perdem nitidamente eficácia, peso e espaço por conta da união simbólica que se vai construindo entre poder religioso e suas instituições e poder político. Parece que a Igreja católica, principalmente, através de sua imprensa, sentiu-se mais à vontade num momento em que a repressão republicana sobre os movimentos sociais recrudescera, num momento em que o estado de sítio era a regra e, inclusive, num momento em que aumentou a vigilância legal sobre um tipo de imprensa que era pouco ou nada amistoso com o catolicismo. Em outubro de 1923, foi aprovada a Lei de Imprensa pelo Decreto 4743⁴³⁷ impondo severas restrições penais aos possíveis abusos contra as autoridades públicas e com claros objetivos de limitar a crítica social. Embora seu caráter geral, este dispositivo ecoou como um passo seguinte no silenciamento das oposições que se radicalizavam, e provoca a impressão de que veio a complementar ou fazer parceria a uma lei anterior de janeiro de 1921, que regulava a “repressão do anarquismo”.⁴³⁸

Neste sentido, até a imprensa católica adequou-se à nova legislação sobre as publicações, o que propõe um sentido cambiante para as ressonâncias integristas na medida em que as energias intelectuais do catolicismo foram potencializadas para reforçar os pares pátria-catolicismo/religião-política e para a inserção cada vez mais notória das suas expectativas na totalidade das relações sociais. Mesmo porque essa junção também foi valorizada, como constatado, ao receber plena legitimação do Estado e de seus representantes que passaram a ver na Igreja um forte e autêntico aliado, e uma instância da qual não se poderia prescindir para a garantia do suposto da ordem pública.

No entanto, os católicos querem acreditar e fazer acreditar que a sua religião, para que se constitua num elemento de ordem e de disciplina social, não deve subscrever o

⁴³⁷ Decreto n. 4743 de 31 de outubro de 1923. In: *BRASIL*. Collecção de Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1923 – Volume I. Actos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924, p. 167-176.

⁴³⁸ Decreto n. 4269 de 17 de janeiro de 1921. In: *BRASIL*. Collecção de Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1921 – Volume I. Actos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922, p. 219-221. A lei cita expressamente no seu título “*Regula a Repressão do anarquismo*”. Contudo, o termo anarquismo é de uma vaguidão sem precedentes, pois o conteúdo da lei não faz referência a “anarquismo” como ideologia ou movimento social e político, e sim, a atos que se referem a atentados, sabotagens, depredações, incêndios, homicídios etc., que tenham como fim “subverter a atual organização social”.

pragmatismo da política que concebe valor às doutrinas não pela sua verdade intrínseca, mas unicamente pela utilidade social que delas se pode tirar. A fé católica, dentro desse entendimento, vale por si mesma e o esforço dos católicos não poderia chegar à extravagância no sentido de admitirem a religião como uma espécie de “*auxiliar da gendarmeria do Estado, servindo para conter as paixões da multidão...*”.⁴³⁹

Em que pese essa alusão à mundanidade da política quando comparada à sobrenatureza da religião, as fronteiras de uma e outra não parecem estar suficientemente demarcadas quando o contexto e as circunstâncias indicam que a aliança entre ambas é um condicionante dos mais adequados no interesse de ganhar e preservar posições, de modo a angariar o convencimento social de que o catolicismo é a melhor, mais justa, e única saída para a resolução dos males humanos. Resolução de males que não consegue situar-se tão somente na circunscrição do campo moral, nem mesmo insular-se no ideário salvacionista da religião.

Assim, ainda que qualquer tipo de fé seja interpretada e valha pela soma de “verdades” que contém, até que ponto uma única fé se aplica a todos indistintamente e seja imaginada quase como razão de Estado para que a tranquilidade social não passe pela prova da burla dos espíritos subversivos? Colocada a questão nestes termos, uma forma decisiva para percebermos a expressão do binômio religião-política, embora não direta e explicitamente, é através da representação sobre o mais temível inimigo da religião, sobre o mais temível inimigo das liberdades públicas, da propriedade, dos trabalhadores e do Estado burguês contemporâneo, e, por conseguinte, o mais temível inimigo dos povos cristãos civilizados: o comunismo. Ou, de como prosperam e se desdobram valores comuns a uma idéia na qual estão contidos temas como a segurança da civilização, a ordem, a autoridade.

⁴³⁹ Uma atitude conseqüente. In: AM n. 28 de 11/7/1931, p. 451.

2.6 Ou Roma ou Moscou: a Revista AM e o comunismo

*Um gato que era chefe conceituado
De um bando bolchevista,
Vai á cozinha de um capitalista
E acha sobre o fogão, um frango assado.
Abocanha-o de um salto, e à unha e a dente
Começa a devorá-lo. Que esplêndido regalo!
E assim tranqüilo, come, quando sente
Melífluu, que lhe fala, em tom cortado
Outro gato:
- Dividimo-lo, pois,
Bem como ensina a moral do partido.
De resto, o frango é grande e dá prá dois.
O outro, porém, matreiro e precavido,
Mostra-lhe a unha felina e diz:
- Perdão, o frango é meu,
E o que é meu, gato amigo, não é seu.
Tire prá lá o seu nariz!
- Então, volve-lhe o outro – assim
De que vale a moral do bolchevismo
Se o próprio chefe com o maior cinismo
Não a pratica? Diga lá que enfim
Você é um chefe e, como tal, parece
Que melhor do que eu desconhece
Os ideais que juntos professamos...
Por acaso você enlouqueceu?
Por acaso você virou fascista,
Burguês, idiota? Vamos, responda, por favor...
E o outro respondeu:
- Quando em jejum... sou bolchevista,
Mas quando como... sou conservador.⁴⁴⁰*

As condenações ao comunismo remontam pelo menos às encíclicas de Pio IX e Leão XIII ainda no século XIX. O primeiro definiu os comunistas como aqueles homens “falacíssimos” de opiniões ímpias que dirigiam seu empenho e esforços no intuito de enganar e depravar a juventude, em cuja corrupção depuseram toda a sua esperança.⁴⁴¹ Ao segundo, em 1878, na *Quod Apostolici Muneris*, coube designar o comunismo como a “peste mortal que se introduz como a serpente por entre as articulações mais íntimas dos membros da sociedade humana, e a coloca num perigo extremo”.⁴⁴² A culminância no rol de condenações deu-se em 1937 na *Divini Redemptoris* de Pio XI, e já dentro do contexto

⁴⁴⁰ O Gato Bolchevista. In: AM n. 46 de 17/11/1934, p. 724.

⁴⁴¹ Encíclica *Quanta Cura*, cit., p. 7.

⁴⁴² LEÃO XIII, papa. *Carta Encíclica Quod Apostolici Muneris* – Sobre o Socialismo e Comunismo de 28/12/1878. Petrópolis: Vozes, 1946, p. 3.

de existência do bolchevismo como regime político, qualificado pelo papa reinante como “*satânico flagelo*” que ocultava em si uma idéia de “*falsa redenção*”.⁴⁴³

Considerado como erro moderno e um dos frutos do laicismo imperante nas sociedades desde o século XIX, a presença do comunismo na cena política dos países capitalistas e/ou de acentuada demografia católica nas décadas de 1920/30 como Brasil, Espanha e México, ilustrava, segundo os católicos, a crise moral e espiritual que se apossava do homem ao ver-se dividido entre a unidade garantida pela Igreja e a fragmentação tentadora das heterodoxias. Na visão pinçada de Tristão de Ataíde (Alceu Amoroso Lima), um dos mais influentes intelectuais católicos no Brasil do século XX, o comunismo aproveitava-se da desordem civil e política manifestada pela fraqueza e conseqüente crise dos sistemas liberais, incapazes de se aliarem à religião numa cruzada que mesclassem o patriotismo próprio dos Estados fortes, e o manancial de espiritualismo que vertia do catolicismo.⁴⁴⁴

Nas muitas versões católicas correlatas sobre o fenômeno comunista, a sociedade brasileira deveria optar por um sistema que se ancorasse na unidade, em oposição a outro que significava não somente a dispersão, mas a destruição da própria história da cristandade: “*Em síntese: ou Roma ou Moscou. Este é o objetivo de todos os rastos que não conduzem ao catolicismo integral reclamado na hora presente para felicidade nossa e do nosso caro Brasil*”.⁴⁴⁵

Matizando um pouco a força dessa última menção, a aversão total e irrestrita ao comunismo, porque materialista e ateu, não é, obviamente, uma bandeira exclusiva do integrismo católico dentro do catolicismo, assim como também aparece em outros pensamentos por motivações variadas. É verdade que a investigação de Charles Antoine identificou nos grupos integristas brasileiros da década de 1960 o sentimento anticomunista como motivo condutor da ação dessas correntes. Estudos mais recentes, como o de Rodrigo Motta, propuseram o catolicismo, ao lado do nacionalismo e do liberalismo, como “matriz ideológica” do anticomunismo brasileiro:

Concentremo-nos na análise das principais fontes ideológicas responsáveis por fornecer argumentos ao anticomunismo. Consideramos que as representações

⁴⁴³ PIO XI, papa. *Carta Encíclica Divini Redemptoris* – Sobre o Comunismo Ateu de 19/3/1937. Petrópolis: Vozes, 1953, p. 6.

⁴⁴⁴ ATAÍDE, Tristão de. Religião e Política. In: *O Luzeiro*. Curitiba, ano 1, n. 8, Agosto de 1937, p. 5.

⁴⁴⁵ GUÉRIOS, J. F. Mansur. Rumo a Seguir. In: *Boletim Mariano*. Curitiba, ano 5, n. 8, 5/3/1933, p. 6.

anticomunistas, *grosso modo*, provêm de três matrizes básicas, quais sejam, cristianismo, mais precisamente catolicismo, nacionalismo e liberalismo. Evidentemente, não se trata de uma separação rígida, pois no processo social concreto as elaborações podem aparecer combinadas. Mas isto não altera o fato de que, na origem, os argumentos provêm de tradições de pensamento distintas, identificáveis a partir de um olhar analítico, e que existem divergências apreciáveis separando-as.⁴⁴⁶

Seria quase impensável traçarmos a longa série de fontes católicas produzidas no Brasil sobre o comunismo, e não somente no apoio formal e disciplinar à condenação oficial e explícita de Pio XI. Para situarmos apenas dois exemplos que emergiram no imediato contexto da *Divini Redemptoris* de 1937 recordamos a Terceira Carta Pastoral de Dom Gastão Liberal Pinto, Bispo de Ippo e coadjutor de São Carlos, que foi publicada, curiosamente, antes da promulgação da encíclica de Pio XI e pelas oficinas gráficas “Ave Maria”, e o documento “Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado Brasileiro sobre o comunismo ateu”.⁴⁴⁷

O anticomunismo é dessa forma, uma concepção enraizada na cultura política brasileira e comum aos grupos políticos e religiosos que o usam indiscriminadamente como defesa, sejam tais grupos integristas ou não. Vale sublinhar que o anticomunismo de linhagem católica, semelhante a outras expressões do mesmo sentimento, se afirma partindo de uma contradição entre realidades, ou se ampara na transposição mecânica de uma realidade a outra. Ou seja, a realidade brasileira tem valor subsidiário quando confrontada com a realidade russa, esta que, embora distanciada, aparece como referência primária, imediata e sempre degradante da condição humana. Talvez essa condição seja explicitada pelo reconhecimento do impacto das sucessivas medidas anti-religiosas tomadas na União Soviética desde a chegada dos bolchevistas ao poder em 1917, e ainda, a partir da década de 1920, pela difusão de jornais de propaganda do ateísmo e a criação, por Yaroslavski, da “União dos Sem-Deus”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ MOTTA, cit., p. 17-18. Especialmente capítulo 2, “Matrizes do Anticomunismo”, p. 15-46.

⁴⁴⁷ Cf. PINTO, Dom Gastão Liberal. *Terceira Carta Pastoral “Sobre o Comunismo” de 25 de janeiro de 1937*. São Paulo: Oficinas Gráficas da Ave Maria, 1937. Cf. CARTA PASTORAL E MANDAMENTO DO EPISCOPADO BRASILEIRO SOBRE O COMUNISMO ATHEU DE 8 DE SETEMBRO DE 1937. In: *Boletim Ecclesiastico da Archidiocese de Curitiba*. Anno I. Numero 5, Setembro e Outubro de 1937.

⁴⁴⁸ Sobre a questão anti-religiosa na revolução russa e a questão do ateísmo militante nos países marxistas depois de 1945, cf. a síntese de: MINOIS, George. *História do Ateísmo*. Os descrentes no mundo ocidental das origens aos nossos dias. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Editorial Teorema, 2004. Especialmente, p. 637-647.

Não seria exagero argumentarmos que os recursos de repetição plasmados pelo imaginário católico brasileiro sobre o comunismo são marcados mais por convenções que constroem um evento narrativo sobre o fenômeno do que propriamente pela materialidade apreendida das condições políticas. No entanto, as pavorosas cenas elaboradas por meio dessas convenções fertilizam de forma engenhosa o campo da mesma realidade, e abrem um considerável espaço para que o comunismo, evento sempre adiado no Brasil, articule-se, insinue-se, infiltre-se no tecido social. É nos temas da conspiração,⁴⁴⁹ e da estigmatização do outro, como elementos fixos do discurso, que se apóia e reside a idéia força do anticomunismo.

Sobre o segundo tema, seria oportuno lembrar alguns pontos de vista de Norbert Elias quanto à “sociodinâmica da estigmatização”, modalidade empregada pelo autor para designar as estratégias operadas por um grupo, ou por grupos de estabelecidos, que atribuem a si alto valor na escala da dignidade humana, para figurar/representar grupos sem precedentes.⁴⁵⁰ Isto é, grupos historicamente figurados como *outsiders* que, como comunistas, negros, anarquistas, protestantes, judeus, palestinos, entre outros, estariam estrutural e sumariamente fora dos padrões culturais, políticos e religiosos exigidos por um cosmo social sob o pretexto da homogeneidade. É sombrio constatar, com Elias, que tal estigmatização fornece os meios de nomeação do bom e do mau, define as crenças e os sentidos do social, gera excedentes de fontes de poder. Elias diz:

Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído... A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e *outsiders*, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão – o preconceito – que seus membros sentem perante os membros que compõem o grupo *outsider*.⁴⁵¹

A “família católica”, neste caso, como grupo de precedência primária sustentada pela dimensão temporal estaria garantida pelo que Elias chama de “euforia gratificante”,

⁴⁴⁹ A partir dos recursos teóricos e metodológicos propostos por Raoul Girardet, o tema da conspiração no imaginário anticomunista foi tratado no capítulo 2 de nossa dissertação de mestrado, cf. citado, e em artigo publicado na revista *História Hoje*. Cf. GONÇALVES, Marcos. Para nunca mais esquecer: elementos do mito da conspiração no imaginário anticomunista. In: *Revista História Hoje* [on line]. São Paulo, n. 4, ano 2004, 20 p. Disponível na World Wide Web <http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/index.htm>. Sobre o tema do imaginário da conspiração e das mitologias políticas cf. GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁴⁵⁰ ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

⁴⁵¹ Idem, p. 23, 35.

um sentimento que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos, e, ao mesmo tempo, aproveita qualquer acontecimento que possa exaltar a comunidade de estabelecidos, qualquer acontecimento capaz de reforçar a imagem negativa dos *outsiders*.⁴⁵²

Em se tratando da política policial desencadeada no Brasil pelo governo Vargas contra opositores políticos nos anos 1930, e não somente dirigida a comunistas, ela contribuiu para legitimar o índice das distinções apontadas pelo olhar de Elias. De forma efetiva, um grupo de instituições e um corpo legislativo específicos foram acionados para neutralizar o perigo comunista. Em 1934, houve a criação do Conselho Superior de Segurança Nacional; em abril de 1935, entrava em vigor a Lei n. 38, que circunscrevia os crimes cometidos contra a ordem política e social, sendo modificada em dezembro do mesmo ano, com a inclusão de dispositivo que determinava o afastamento de funcionários públicos sem necessidade de ação penal; em janeiro de 1936 foi criada a Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo, mais adiante, em setembro, foi a vez da criação do Tribunal de Segurança Nacional, e medidas tendentes a limitar a liberdade de imprensa, regular a propaganda e outras, também foram colocadas em execução em 1936.⁴⁵³

Igualmente, o mesmo regime político se apropriava de vasta simbologia religiosa para atribuir aos inimigos a responsabilidade pelo que se entendia como a tentativa de aniquilamento da civilização cristã. De forma que os dois campos, religioso e político, com os seus diferenciais, mas também com sua compatibilidade de princípios, se esforçaram em monopolizar um projeto macro de salvação do social centrado na ação contra o comunismo.

Tomando como referência a revista AM, o “evento comunista” se desenrola sempre pela descrição de situações limítrofes nas quais são projetados os acontecimentos futuros no caso de uma revolução comunista vitoriosa, nas quais estão dispostos os acontecimentos presentes que permitem a infiltração e a disseminação do comunismo na sociedade, nas quais estão explicados os acontecimentos passados que deram origem ao comunismo, bem como definem os marcos fundadores que suportam tal evento, sejam eles étnicos, culturais e religiosos.

⁴⁵² Ibid., p. 65.

⁴⁵³ Cf. CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência*. A polícia da era Vargas. Brasília: UnB, 1994, p. 99-107.

Quais são as cenas-padrão mais convencionais, mais reincidentes, e pelas quais podemos identificar e aplicar os três tempos do acontecimento comunista?

A ação demolidora do comunismo é vária e multiforme. Na sua faina insidiosa de levar a perturbação a todos os povos, engendrou uma técnica especializada do crime contra a ordem social, em nada semelhante aos processos dos conspiradores comuns, disse Vargas, em 1936.⁴⁵⁴

Se os comunistas não estão assemelhados aos conspiradores comuns, nem fazem parte de uma aliança tradicional da comunidade política, deve-se buscar e construir suas origens: *“Quais são – cabe aqui perguntar – os dirigentes dessa organização tenebrosa e maligna, que hoje está escravizando tão despoticamente tantos milhões de homens? Não são as juntas, nem ainda as de caráter internacional, nem os partidos políticos”*.⁴⁵⁵ Era certo, na visão do padre Pujol que o comunismo estava abertamente patrocinado pela maçonaria, porém, ela não determinava nem seu desenvolvimento e existência. Sobre o comunismo e a maçonaria *“pairavam as asas negras da mais terrível organização internacional, o judaísmo!”*⁴⁵⁶ Era o judaísmo, em preparação lenta e insidiosa de sua *“mais completa vingança contra o Cristo”* que semeava e patrocinava a expansão do comunismo:

Sempre o israelita sugando os suores dos povos cristãos!

Mas em nossos dias não se contenta do dinheiro das raças por ele odiadas; quer também o sangue, ceifando a vida dos seus adversários: esta asserção que a muitos pode parecer temerária resulta verdadeira, se considerarmos as execuções, os morticínios de vários milhões de cidadãos na Rússia soviética por ordem dos judeus que a governam vai para mais de doze anos. E nem se julgue que a sede de sangue é só naquele desgraçado país. A imprensa nos revela diariamente o esforço, o empenho decidido com que os diretores supremos da União de todas as Rússias, constituídos na sua maioria dos filhos de Israel, vêm trabalhando em constante e artificiosa conspiração para implantar seu regime em todos os países, tendo-o já conseguido onde os soviets herdaram a influência política dos Czares.⁴⁵⁷

Na ótica exposta, o passado tentava explicar o presente. O comunismo era um processo tenebroso desencadeado de longo tempo por financistas judeus que almejavam em conseqüência a dominação dos povos cristãos. Fornecendo empréstimos às nações para

⁴⁵⁴ VARGAS, Getúlio. Necessidade de repressão ao comunismo. In: _____. *A Nova Política do Brasil*. Volume IV. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1938, p. 153. (146-156).

⁴⁵⁵ PUJOL, Sebastião, C. M. F. Onda que avança. In. AM n. 44 de 12/11/1932, p. 692.

⁴⁵⁶ Idem.

⁴⁵⁷ SALAMERO, Luiz, C. M. F. A raça amaldiçoada. In: AM n. 10 de 15/3/1930, p. 163-164.

aquisição de material bélico e assim, subjuguá-las por meio de onerosas dívidas de guerras; oprimindo com suas usuras os povos laboriosos; usufruindo pelos copiosos rendimentos os suores do povo e de todas as classes de contribuintes, o judaísmo era o centro nervoso do qual partia

A literatura revolucionária e comunista espalhada profusamente entre as camadas inferiores das fábricas e de quartéis pelas incautações, à custa do ouro, subtraído aos cristãos ou pelos impostos e multas na Rússia, ou pela agiotagem desenfreada, [é] um dos meios mais importantes para preparar a implantação do comunismo por toda a terra, e por meio dela a subversão de toda a ordem existente e triunfo completo do ateísmo tanto oficial quanto privado, pretendendo varrer das inteligências a idéia de Deus e expulsar dos corações toda a religião.⁴⁵⁸

O tempo presente era de subversão contínua, progressiva, implacável em direção ao tempo futuro comunista. Talvez o alvo primordial dessa maré subversiva se alojasse no empenho de os comunistas degradarem a família. Esteio e componente central no sistema de valores do catolicismo, a família emerge com especial atenção quando é chamada para sustentar moralmente a sociedade contra a avalanche comunista.⁴⁵⁹ Vejamos como se concreta a narrativa sobre a família e a destruição que nela se engendra a partir do núcleo soviético.

Para mudar uma sociedade, em bem ou em mal, é preciso pôr a mão na família; das alterações desta viriam as transformações daquela. Destruída a família, destruído este grupo fundamental, os indivíduos se transformariam em peças avulsas. Assim, os soviets declararam guerra à família, porque nela estavam os embaraços para a expansão de suas quiméricas doutrinas. Como as sociedades se modelam e se organizam sobre a constituição da família, os russos atacavam-na para estabelecer o comunismo. Conservada esta instituição, a sociedade havia de constituir-se não como mandam os “decretos vermelhos”, mas como o determinam as leis sociais em harmonia com a constituição familiar.

Poderia uma sociedade prosperar condicionada aos moldes do estado soviético? Segundo o articulista da AM, “*A experiência comunista da Rússia não tem precedentes que nos permitam responder em nome da observação*”,⁴⁶⁰ daí porque a ênfase na experiência

⁴⁵⁸ Idem.

⁴⁵⁹ Sobre as estratégias da Igreja para estruturar um discurso voltado para a preservação da família como sustentáculo da religião ver o estudo de CAES, André Luiz. *Da espiritualidade familiar ao espírito cívico: a família nas estratégias de reestruturação da Igreja (1890-1934)*. São Paulo, Universidade Estadual de Campinas. Dissertação (Mestrado em História), 1995.

⁴⁶⁰ O comunismo e a família. In: AM n. 10, de 5/3/1932, p. 147.

presente do comunismo segundo a lógica destrutiva sobre a família, uma vez que sua origem – o passado judaico – já havia sido diagnosticada.

A realidade indicava apenas que se vivia uma época de conjecturas que partiam de “conhecimentos gerais e ainda levando em conta os resultados já obtidos na Rússia soviética”:

Os dados gerais ensinam o seguinte: à medida que a família se desagrega, a educação abastarda-se, a formação moral diminui e a sociedade sofre as consequências desta desordem. Famílias sólidas, moral sã, autoridade judiciosa e forte no lar, sociedade próspera e estável.

Na Rússia, que nos mostra a observação?

Mostra a escravatura legal da mulher, escravatura debaixo do coberto da liberdade. Ela é com efeito chamada a colaborar no plano soviético, a ser também o “arquiteto do comunismo”, mas esta perspectiva não parece atrair muito as suas simpatias. Que lhe importa a extensão do seu papel na vida pública, se na vida privada lhe são negadas as grandes alegrias? Maridos transitórios, filhos ausentes, ou porque não chegam à maturação ou porque o Estado lhes toma, isolamento, sempre o isolamento.⁴⁶¹

E o futuro? Embora condenado por Pio XI como uma doutrina intrinsecamente má, o comunismo já teria rompido as hostilidades, e, sorrateiro, propunha a política da “mão estendida”. Esta política, desenvolvida depois de 1935, estava imediatamente vinculada às mudanças de orientação da Komintern (Internacional Comunista), que priorizara a tática de formação de frentes populares contra o avanço e a atração que exerciam tanto o nazismo quanto o fascismo. É dessa época o gradativo enfraquecimento da luta anti-religiosa na União Soviética. Segundo George Minois, a luta antifascista passa a ocupar um plano principal na tática do comunismo internacional e obriga a preconizar uma aproximação com os cristãos. Um dos líderes que encabeçou esta aproximação foi o francês Maurice Thorez: “É essa uma época em que por seu lado Maurice Thorez preconiza em França a política da “mão estendida” na Rádio Paris: “Nós estendemos-te a mão, sejas tu católico, operário, empregado, artesão ou camponês...” (17 de abril de 1936)”.⁴⁶²

Nesse contexto, uma aliança com todos aqueles que repugnavam o nazi-fascismo, inclusive, e, sobretudo, católicos, seria bem vinda. Esta foi uma das chaves para que se desencadeasse a reação dos católicos anticomunistas contra a política da “mão estendida” dos vermelhos. Num longo artigo publicado no mesmo ano da *Divini Redemptoris*, a AM

⁴⁶¹ Idem, p. 148.

⁴⁶² MINOIS, op. cit., p. 644.

denunciava quais as reais intenções, e ambições, que se camuflavam sob o nome de política da mão estendida.⁴⁶³

Como compreender a tática de mão estendida que pretendia obter a aliança entre católicos e comunistas? Como obter um acordo com aqueles que desejavam, por meio da revolução, um futuro no qual somente valesse o paraíso terrestre, fazendo desaparecer a crença no paraíso celeste? Como amalgamar duas doutrinas irreconciliáveis: uma que pregava o amor entre os homens e outra que fazia da irreligião ativa e combativa um dos elementos de sua propaganda criminosa?

Parecia haver, segundo a AM, uma evidente contradição entre as afirmações do ateísmo comunista e a sua atuação de propaganda. Essa contradição, porém, era apenas de aparência. A tática da mão estendida, longe de envolver a renúncia ao ateísmo, supunha antes uma forma disfarçada e hábil de melhor propagar nos meios ainda tradicionalmente cristãos. Isto é, era uma tática na qual se empregava o velho modelo insidioso de disseminação do comunismo para estabelecer as bases de uma revolução futura: a conspiração.

Mesmo quando os termos dos seus programas pudessem apresentar alguma consonância, o sentido e a finalidade de um e outro eram inteiramente opostos, porque um visava o homem animal, o outro visava o homem corpo e espírito, que possuía apenas uma parte do seu destino na terra, e seu destino imortal numa outra vida.⁴⁶⁴

À ideologia comunista e ao idealismo cristão corresponderiam duas civilizações antagônicas e que, não podendo coexistir juntas, teriam de travar uma batalha entre si até ao triunfo completo de uma delas.⁴⁶⁵

Neste sentido, os dados futuros estavam arremessados para definir uma luta de vida e morte entre catolicismo e comunismo, e, tal como vinha ocorrendo nas tiranias contra a Igreja na Espanha e no México, exemplos mais concretos que a revista extraía para suportar seus argumentos de irreconciliação entre a religião católica e o bolchevismo, a “mão estendida” era tão somente mais uma falácia, mais um simulacro tático dos comunistas:

Os comunistas sabem isto perfeitamente e tanto que, nos seus métodos de luta, preconizam o extermínio de tudo quanto é cristão, sejam crenças, figuras ou

⁴⁶³ Com que fins praticam os comunistas a chamada política da “mão estendida”. In: AM n. 42, de 23/10/1937, p. 659-660.

⁴⁶⁴ Idem, p. 660.

⁴⁶⁵ Ibidem.

monumentos. Extermínio completo. É evidente que só lhes convém travar a batalha contra a civilização cristã e os seus valores quando as suas forças estejam já dispostas e bem preparadas e, entretanto, o que lhes interessa **é impedir, por todas as formas, que contra ele travem batalha as forças ainda importantes do cristianismo**. É claro que a forma mais hábil e mais perversa de impedir essa batalha é convidar os naturais inimigos para aliados! Com essa aliança teriam tudo a lucrar: já pelo reforço das suas fileiras com elementos caídos inteiramente nas suas redes; já, sobretudo, pelo adormecimento das energias católicas, incapacitadas por essa forma de ferir a única batalha que os comunistas receiam. Tal é em toda a sua clareza a tática comunista **da mão estendida**, em que tantos cristãos se vão deixando envolver.⁴⁶⁶

É verdade que os motivos que levaram os comunistas proporem a chamada política da mão estendida não foram explicitados, muito menos receberam qualquer menção no texto. Seguramente, este era um fator de pouca importância diante do risco de os católicos sucumbirem à sedução do discurso comunista. A postura da hierarquia eclesiástica e de suas organizações na imprensa foi irreduzível, reforçada, sobretudo, pelos acontecimentos de novembro de 1935 no Brasil, conhecidos pelo nome de “intentona comunista”, que fizeram “*eriçar os cabelos aos mais sossegados cidadãos, aos mais otimistas apreciadores da moderna situação social*”.⁴⁶⁷ Provavelmente, em 1937, já fazia eco entre os católicos anticomunistas os famosos relatos de André Gide no seu *Rétour de l'URSS*, no qual o autor descrevia seu desencanto com os rumos tomados pela revolução de 1917 e se antecipava na denúncia ao culto da personalidade de Stálin. Segundo Ronald Aronson, logo que foi lançado em 1936, o pequeno e conciso livro de Gide vendeu cem mil cópias, mais do que qualquer outro escrito por ele, e foi traduzido em 15 línguas.⁴⁶⁸ Restava, portanto, “*combater os germes permanentes, as sementes das idearias bolcheviques*”⁴⁶⁹ para que no futuro prevalecesse a palavra autorizada da única instituição capaz de enfrentar o comunismo: a Igreja católica.

-.-.-.-.-

Neste capítulo, procuramos enfatizar as principais linhas temáticas da revista Ave Maria, atribuindo à sua atuação, uma postura que correspondeu àquilo que denominamos como ressonâncias do integrismo católico dentro do contexto em referência. Procuramos

⁴⁶⁶ Idem, *ibid.* [Grifos no original].

⁴⁶⁷ SALAMERO, Luiz, C. M. F. Os errôneos postulados da Escola única, ultra-liberal e comunista. In: AM n. 1, de 4/1/1936, p. 3.

⁴⁶⁸ Cf. ARONSON, Ronald. *Camus & Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 121.

⁴⁶⁹ SALAMERO, cf. citado.

também destacar que sem a decisiva contribuição doutrinária ou estando ausente uma racionalidade administrativa que atraía grande contingente de fiéis, sem a veiculação ostensiva de certas matrizes devocionais e o emprego de uma linguagem partidária, ou sem o apoio explícito e a solidariedade expressa por este órgão situado entre os mais representativos da imprensa confessional, a hierarquia católica jamais poderia lograr êxito para muitas de suas demandas atuando isoladamente ou somente com o apoio da intelectualidade leiga.

No entanto, as possibilidades abertas pelo universo construído na Ave Maria não se esgotam aqui. No capítulo seguinte empreendemos um prolongamento da análise sobre as ressonâncias integristas na revista, porém, a partir dos posicionamentos adotados por aqueles que chamamos de “intelectuais” da Ave Maria, condicionando o emprego dessa expressão a uma explicação preliminar, bem como explicitando os critérios que foram privilegiados para a escolha dos protagonistas.

CAPÍTULO 3

Ressonâncias integristas na imprensa católica – II Os “intelectuais” da Revista Ave Maria

Dizendo “intelectuais”, entendemos falar dos homens de letras, de estudos, de ciências, gente *ledora e lida* que pontifica no magistério e na imprensa.

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra

O intelectual é o homem que carrega uma pasta.

Jacques Barzum

CAPÍTULO 3

Ressonâncias integristas na imprensa católica – II

Os “intelectuais” da Revista Ave Maria

... como é pouco o que logramos conservar na memória, como tudo cai constantemente no esquecimento com cada vida que se extingue, como o mundo por assim dizer se esvazia por si mesmo, na medida em que as histórias ligadas a inúmeros lugares e objetos por si sós incapazes de recordação não são ouvidas, não são anotadas nem transmitidas por ninguém...

W. G. Sebald, *Austerlitz*.

Contra a obscuridade do antes e sempre, contra o infortúnio do esquecimento, seria lícito definir como intelectuais certa camada de homens que pensaram, interpretaram e escreveram sobre as mais diversas realidades para uma revista católica com o perfil da Ave Maria? Ou, se pensada a questão nos termos propostos por Norberto Bobbio: existe uma definição restritiva quanto à natureza e à função do intelectual? E ainda, introduzindo a questão no âmbito deste trabalho indagaríamos se existiu na Ave Maria o “intelectual integrista” ou o “provedor de idéias” sistemático que foi sensível ao integrismo católico?

É normal que o arquétipo do intelectual pareça quase sempre estar dimensionado pela sua relação de distância ou proximidade com o poder político. É esta, talvez, a relação mais antiga que lhe confere o status de um intelectual independente, autônomo e sem vínculos ideológicos, diga-se, quase uma ficção; ou o intelectual engajado, onipresente, cuja representação mais escancarada e extravagante no século XX, foi, provavelmente, Jean-Paul Sartre.⁴⁷⁰

O homem que devemos aqui tipificar como intelectual não negligencia a crítica social dos costumes políticos, emite juízos morais coerentes a determinados princípios, defende uma doutrina que deve se afivelar à prática cotidiana, pública e privada, e alcançar a consciência de outros homens e mulheres. O intelectual “integrista” não prescinde, da

⁴⁷⁰ Segundo Bobbio, Sartre foi aquele que mais conseguiu chamar a atenção: “Mas é um *maître penseur*? Escritor genial e versátil, filósofo, literato, romancista, dramaturgo, imolou o próprio gênio ao ídolo do *engagement* a todo custo, mesmo a custo da coerência e da ponderação, desperdiçou a própria vitalidade excepcional na obsessão da presença contínua; entre marxismo e existencialismo, entre comunismo e liberdade, revelou uma ambigüidade de fundo que terminou por condená-lo à solidão”. Cf. op. cit., p. 117-118.

mesma forma, de uma capacidade de intervenção na medida em que é dotado de uma razão, de uma vontade e de um programa que o distinguem e impulsionam a visibilidade e o protagonismo de suas idéias. Em outras palavras, ele se identifica aos outros intelectuais por características que seriam comuns aos homens de cultura e se referem a:

um conjunto de sujeitos específicos, considerados como criadores, portadores, transmissores de idéias, que desde há um século são normalmente chamados de “intelectuais” (...) sujeitos a quem se atribui de fato ou de direito a tarefa específica de elaborar e transmitir conhecimentos, teorias, doutrinas, ideologias, concepções do mundo ou simples opiniões, que acabam por constituir as idéias ou os sistemas de idéias de uma determinada época e de uma determinada sociedade.⁴⁷¹

No entanto, difícil é caracterizar o homem de idéias da AM como “grande intelectual”. Está ele inserido na camada “mais escondida” ou na camada dos “despertadores”, tal como a expressão empregada por Sirinelli,⁴⁷² porém, não menos imbuído de uma missão pedagógica que marca seu itinerário, e não menos portador de argumentos que lhe dá legitimidade em relação aos seus pares e aos meios em que desempenha seu papel.

Igualmente, se é inquietante e pouco possível pensarmos um Sartre dissociado de *Les Temps Modernes*, Emmanuel Mounier ou Domenach desvinculados da *Esprit*, *A Ordem* sem a presença de Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo, também o é, guardadas as proporções, imaginar a revista AM destituída de um grupo de atores decisivos que contribuíram para moldar, através de décadas, seu perfil e seu sistema de valores.

É neste aspecto que retomamos Sirinelli para argumentar sobre a pertinência da construção de reciprocidades dos meios ou das “engrenagens” de que dispõe o intelectual, no presente caso, uma revista:

As revistas conferem uma estrutura ao campo intelectual por meio de forças antagônicas de adesão – pelas amizades que as subtendem, as fidelidades que arrebanham e a influência que exercem – e de exclusão – pelas posições tomadas, os debates suscitados, e as cisões advindas. Ao mesmo tempo que um observatório de primeiro plano da sociabilidade de microcosmos intelectuais, elas são aliás um lugar precioso para a análise do movimento de idéias. Em suma, uma revista é antes

⁴⁷¹ Idem, p. 109-110.

⁴⁷² O intelectual “despertador”, conforme Jean-François Sirinelli, é aquele que, sem ser obrigatoriamente conhecido ou sem ter sempre adquirido uma reputação relacionada com seu papel real, representa um fermento para as gerações seguintes. Um despertador, também, pode ocultar dentro de si um outro que o marcou uma geração antes. Cf. SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. (Org.). *Por uma história política*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996, p. 246 (231-269). Pensemos, neste caso, na influência que as idéias de Sardà i Salvany exerceu sobre alguns “intelectuais despertadores” da AM.

de tudo um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade, e pode ser, entre outras abordagens, estudada nesta dupla dimensão.⁴⁷³

Pouca dúvida há, portanto, de que os intelectuais despertadores da revista AM estejam restritos a uma determinada esfera de influência na qual predomina e se circunscreve o catolicismo e se utilizem da publicação como tribuna de doutrinação. Isto não significa que suas opiniões e idéias vivessem no interior de um gueto ou visassem exclusivamente sensibilizar o público católico, uma vez que a produção cultural que desenvolviam despejava um olhar para o mundo, e certamente atingia uma audiência diferenciada e mais ampliada. Da forma como o sociólogo Fernando Filho propôs para os “grandes intelectuais” católicos situados entre a política e a arte, nossos “pequenos intelectuais” da AM se revelam também, enquanto um grupo organizado:

Ao contrário dos outros, esse [último] grupo não tem localização difusa no tempo e no espaço, e se constitui propriamente como grupo, ou seja, um conjunto de indivíduos dotados de um carisma coletivo que permite reconhecimento recíproco, e que atua programaticamente a partir de um conjunto de crenças e valores que se firmam como consenso.⁴⁷⁴

Por mais que se valorize uma revista como “viveiro e espaço de sociabilidade”, ou que dela se propague um programa comum, ela não transforma a atuação do intelectual em algo restritivo ou limitado ao seu campo de especialização. Para que seja exposto um agrupamento de idéias o critério deve sujeitar-se ao marco de periodização de três décadas que cobrem o espaço deste trabalho, e apresentar o mais que possível os deslocamentos pronunciados por essas idéias, mesmo que elas germinem de um fundo comum. O relevo conferido a três protagonistas, um leigo e dois religiosos, evidencia o compartilhamento e o desenvolvimento das estruturas simbólicas correlacionadas que fazem sentido a eles e em que tais personagens se inserem. Três décadas, três protagonistas: *Numero deus impare gaudet*.

Outro argumento de reforço a esse critério vem do efeito de presença desses intelectuais. O padre claretiano Francisco Ozamiz, o leigo católico Lellis Vieira e monsenhor Ascânio Brandão, se notabilizaram pela regularidade temporal e pela constância

⁴⁷³ Idem, p. 248-149.

⁴⁷⁴ PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem. Intelectuais católicos no Brasil. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1. p. 33, jun. 2007.

em que mantiveram contribuições intelectuais para a AM, seja na forma de séries de textos com o estudo de assuntos específicos, seja no formato de colunas de crônicas cotidianas que deixavam escapar ao leitor as inquietações do tempo. Pelo fato de que essa contribuição deu-se por um longo período de tempo, pela possível receptividade positiva dos seus leitores, e pela importância das temáticas abordadas e das controvérsias e polêmicas que geraram, os textos representam um legado para compreendermos como a proposta de “sacralização do mundo” se operava pelas vias da revista AM, e pela voz de três dos seus mais significativos colaboradores. Ora denunciando certos espíritos acomodaticios, ora condenando a libertinagem moral, a relação entre gêneros, as falsas religiões e as mazelas políticas de uma sociedade em continuado processo de informalização, e, por consequência, de degeneração, os três autores se elevaram à condição de provedores de idéias que traziam um germe, uma linhagem, ou, “ressonâncias” do integrismo católico.

3.1 Padre Francisco Ozamiz: herdeiro de Sardà i Salvany

A edição 48 da revista AM de 30 de novembro de 1929 provavelmente surpreendeu suas quase trinta mil famílias assinantes. Afinal, o padre claretiano Francisco Ozamiz, mesmo tendo sido enviado três anos antes para assumir a administração das Prelazias de São José do Alto Tocantins e da Ilha do Bananal, costumava publicar com regularidade notícias sobre a obra missionária que desenvolvia na região, e, um ano antes, otimista e ainda aproveitando a pouca saúde que lhe restara, satisfazia em anunciar o ganho de almas para Jesus que representava a “*ressurreição integral*” em curso ao norte de Goiás, ainda mais, com as recentes esmolas remetidas por ninguém menos que Pio XI, o “*papa das missões*”.⁴⁷⁵

A edição 48 trazia a notícia de que Francisco Ozamiz Corta morrera, aos 55 anos, no dia 26 de novembro de 1929, às duas horas da manhã na cidade de São Paulo. Talvez o pequeno necrológio apresentado na edição 48 e complementado com poucas informações na edição seguinte, não tenha feito inteira justiça se confrontado com a monumental obra escrita que Francisco Ozamiz legou à revista AM em mais de vinte anos de colaboração freqüente.

⁴⁷⁵ OZAMIZ, Francisco, C. M. F. Novos horizontes. In: AM n. 44 de 10/11/1928, p. 857-858.

Ozamiz era espanhol. Nasceu em Guernica no dia 2 de abril de 1874 e fez seus estudos em teologia e filosofia na Universidade de Cervera, recebendo a sagrada ordem do sacerdócio em Santo Domingo de la Calzada. Em 1897 chegou ao Brasil, quando passou a ocupar lugares de destaque no governo da província claretiana. Além de exercer o cargo das importantes residências de Campinas, Rio de Janeiro e São Paulo Ozamiz publicou pelo menos, quatro livros (“Bandeirante da Imprensa”; “Princípios de Educação”; “Modernos e não modernistas”; “A Paz do Papa”), foi diretor da revista AM e fundou as publicações católicas “*Lourdes*” em Belo Horizonte, “*A Paz*” no Rio de Janeiro e “*A Verdade*” em Campinas:⁴⁷⁶

Devido aos seus grandes esforços na sua santa missão, contraiu a insidiosa moléstia que o fez retornar a São Paulo, onde, há cerca de um ano, encontrava-se em tratamento. Não conseguiu, infelizmente, vencê-la, falecendo o dia 26 em quarto particular da Santa Casa de Misericórdia. Com o desaparecimento de M. Francisco Ozamiz a Congregação dos Filhos do Coração de Maria perde um dos seus mais distintos e virtuosos filhos, a Igreja católica lamenta a morte de um grande auxiliar, que viveu para a sua glória e o Brasil chorará a falta de um bom que trabalhou por ele e se sacrificou em longos anos de apostolado. Descanse em paz, o querido Irmão.⁴⁷⁷

Outro documento vem em nosso socorro para que se possam traçar alguns dados biográficos adicionais de Ozamiz: o panfleto organizado a partir da pinçagem de biografados claretianos presentes como verbetes na “*Enciclopedia de la Religión*”, impressa em Barcelona por Dalmau y Joyer S. A. e traduzida ao português como “*A Congregação Claretiana e a Imprensa*” sob coordenação de F. Prada, C. M. F., sem local e data designados. Na página 230 desse documento dá-se notícia de que Ozamiz também residiu em Pouso Alegre, estado de Minas Gerais, e que esteve “*metido de corpo e alma na pregação de missões, exercícios ao clero e outros muitos ministérios inerentes à palavra divina*”. O fruto colhido dessa obra, segundo “*A Congregação...*”, “*com o afervoramento do povo e as ruidosas conversões dos pecadores, é verdadeiramente inexplicável*” sendo o nome de Ozamiz por muitos anos ainda lembrado com “*carinho e admiração*” por parte dos fiéis daquelas regiões.

Requisitado para a nova casa Provincial em Belo Horizonte, e, depois, no final da primeira década do século XX transferido para Campinas, o principal trabalho de Ozamiz

⁴⁷⁶ Última Hora. In: AM n. 48 de 26/11/1929, p. 900. Conferir também: Monsenhor Francisco Ozamiz. In: AM n. 49 de 7/12/1929, p. 922.

⁴⁷⁷ Última Hora, idem, p. 900-901.

concentrou-se, ainda conforme palavras de “*A Congregação...*”, na imprensa e no ensino, “*sempre com aquelas conferências que lhe mereceram o título de grande intelectual*”.

Nos últimos anos que passou como Prelado em Goiás, por excesso de trabalho, Ozamiz começou a ter desmaios. Em consulta aos médicos de São Paulo, estes o aconselharam a uma “trepanação na cabeça”. A operação foi fatal.

Missionário, escritor, diretor de revistas, conversor de pecadores, professor, jornalista, enfim, intelectual, Ozamiz, nas mais de duas décadas em que esteve profunda e regularmente envolvido com o trabalho cotidiano na AM, foi um dos mais próximos herdeiros do estilo combativo do integrista espanhol Sardà i Salvany, diferenciando-se, contudo, por uma retórica ortodoxa mais refinada que imprimia aos seus quadros textuais na revista AM certa sofisticação e uma inegável erudição capturada no diálogo nem tão amistoso que empreendia com as mais diversas correntes de idéias. Como desdobramento, agregava à formação teológica original, como era de se prever, concepções da filosofia católica que não prescindiam da necessidade de realçar conceitos extraídos da matriz integrista espanhola.

Ozamiz demonstrava uma exímia articulação de idéias apropriadas a encaixarem em textos de uma publicação semanal. Daí que, de um lado, produziu uma argumentação ágil e pela qual fixava princípios simplificadores através de séries sobre o papel da imprensa católica e sobre o perfil do catolicismo em face dos concorrentes. De outro lado, produziu textos, também em séries, nos quais predominava a complexidade teológica e a piedade na perspectiva do apostolado claretiano. Ozamiz também esteve envolvido numa breve, mas ríspida polêmica com o deputado Basílio de Magalhães, quando da militância pela aprovação das “emendas religiosas” no projeto de revisão constitucional de 1926. Coincidentemente, sua transferência para a administração das Prelazias de São José do Alto Tocantins e da Ilha do Bananal aconteceu poucos meses depois da “derrota intelectual” no conflito com o deputado. Mesmo com essa transferência, Ozamiz não cessou de encaminhar seus textos para publicação na AM, porém, nessa fase que coincide com os três últimos anos de sua vida (1926-1929), restringiu-se a noticiar os progressos ou os entraves sobre a obra católico-claretiana em andamento no interior de Goiás.

Na primeira vertente dos textos produzidos por Ozamiz acham-se as controvérsias relacionadas ao protestantismo e à missão inerente ao jornalismo católico. Em 1909,

quando está na casa provincial de Campinas, nomeado para chefiá-la em setembro do ano anterior, ele arremete contra os protestantes e sua regra de fé individualista, de livre exame e de centralidade na Bíblia, critica o comércio de Bíblias porque desconfia da sua autenticidade, defende a tradição apostólica transmitida pelos bispos sucessores dos apóstolos. Ferrenho antiprotestante e hábil nas admoestações e na deslegitimação aos reformadores do cristianismo, ele somente foi capaz de construir seu edifício crítico porque era um estudioso e um leitor sistemático da literatura protestante:

Que vale a infalibilidade da revelação sem a infalibilidade da interpretação? ⁴⁷⁸

Ah! O protestante que só quer a Bíblia e não quer a tradição, pois julga-a [*sic*] como fundamento ruinoso para sustentar o edifício da fé divina [e] não pode fugir: ou a tradição, ou a dúvida cética no ponto mais importante. ⁴⁷⁹

Nunca se lê nos tempos posteriores que os homens apostólicos viajassem com uma bagagem bíblica para a distribuir nas suas pregações, coisa aliás pouco menos do que impossível, antes do invento de Gutenberg. ⁴⁸⁰

Os protestantes publicam folhetos, obras teológicas e romances, onde expõem a sua crença e mais ainda procuram ridicularizar o dogma católico. Por que não podiam só deixá-lo com a Bíblia? Aceitam ainda os livros que expõem os símbolos diversos. Escrevem e estendem em língua vernácula a confissão de Augsburgo, o grande e pequeno catecismo de Lutero, a apologia da confissão, onde há questões de alta relevância e a respeito das quais o povo simples apenas poderá ter a fé do carvoeiro. Os protestantes, portanto, que propõem uma regra de fé, aplicam outra completamente diversa para o povo rude, ou de camadas baixas. Desse modo o protestantismo ilude a seus sectários. Que adianta pois o católico abandonando a sua religião em nome da Bíblia, se depois, cai nos braços duma autoridade falível e ilusória do ministro protestante? ⁴⁸¹

Era justificável tal aspereza de Ozamiz com o protestantismo. Além do evidente avanço das denominações protestantes à época, fator que já muito preocupava o *entourage* católico, decerto agia a declarada e histórica oposição de princípios em muitos círculos católicos quanto à teologia protestante. Em especial, oposição também pronunciada por ninguém menos que Sardà i Salvany, um dos “pais” intelectuais de Ozamiz. Uma linha praticamente idêntica urdia a leitura de ambos sobre o protestantismo: a “tática” do livre exame.

Na ótica de Sardà investigada pelo estudo de Moliner Prada o livre exame conduzia inexoravelmente à liberdade de pensamento, aos direitos da razão, ao liberalismo. É claro que no momento em que Sardà escreve uma breve reflexão sobre o protestantismo (1868),

⁴⁷⁸ OZAMIZ, Francisco. Palestra com os protestantes. In: AM n. 10 de 7/3/1909, p. 152.

⁴⁷⁹ OZAMIZ, Francisco. A lógica do livre exame. In: AM n. 12, de 21/3/1909, p. 188.

⁴⁸⁰ OZAMIZ, Francisco. Sábios de meia tigela. In: AM n. 7 de 14/2/1909, p. 106.

⁴⁸¹ OZAMIZ, Francisco. Lógica deficiente do protestantismo. In: AM n. 13 de 28/3/1909, p. 197-198.

os integristas espanhóis estavam perturbados com a revolução liberal que havia derrubado a monarquia e permitido a difusão de idéias como a liberdade de consciência e a separação de Igreja e Estado. Um dos primeiros a abandonar o barco monárquico espanhol à deriva depois da revolução liberal fora Antonio Maria Claret, até aquele momento, confessor e amigo da rainha Isabel II de Bourbon (1833-1868). Diz Moliner Prada que em 1868, em pleno auge das liberdades na Espanha, o protestantismo serve para os integristas espanhóis como ponte que conduz à incredulidade e à indiferença, causando grandes estragos ao catolicismo: “*Su sistema de propaganda no es tanto catequizar según su doctrina como desacreditar y torcer para esto la significación de la católica*”.⁴⁸²

De fato, algumas quatro décadas depois Ozamiz parece retomar essas questões em chave evidentemente diversa porque está a se deparar com uma realidade que lhe impõe, contudo, uma referência obrigatória aos “sistemas perversos” que norteavam as instituições políticas brasileiras.

No relatório encaminhado ao Superior Geral da Ordem claretiana na Espanha, e publicado nos *Anales de la Congregación* em 1911, Ozamiz assinalava:

Es el Brasil un país de condiciones excepcionales. Aquí debemos abrazar como simple hipótesis la cuestión de la separación de la Iglesia y el Estado, aunque tengamos que reconocer siempre la tesis de la unión.

Consecuencia de la completa separación de las instituciones políticas de la tutela de la Iglesia es la enseñanza laica, y mejor podíamos decir atea. Tenemos por eso delante de nosotros una generación que conoce todos los sistemas perversos de importación germanica ó francesa, pero que no conoce nada de los fundamentos apologeticos de nuestra Religión.⁴⁸³

A quais sistemas Ozamiz designava como “sistemas perversos”? Provavelmente, o termo na sua primeira alusão era identificável ao protestantismo, de “*importación germanica*”, porém, recebendo no Brasil dessa época a avalanche de missionários e materiais originados pelas denominações evangélicas norte-americanas. No que diz respeito à segunda alusão, Ozamiz tanto poderia estar se referindo aos estragos provocados pela revolução francesa e às idéias da ilustração que a acompanhavam, quanto à influência da filosofia positivista na institucionalidade republicana. Para Ozamiz, nesse momento, o meio mais eficaz para contenção das ameaças que pairavam sobre o catolicismo, para a disciplina

⁴⁸² MOLINER PRADA, op. cit., p. 157.

⁴⁸³ *Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de Maria*. Tomo Decimotercio. Aranda de Duero: Imp. Libr. Y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1911, p. 390.

social, para a conscientização dos católicos, sem prescindir do conflito aberto com os inimigos quando fosse necessário, era a pena do jornalista que materializava idéias e programas. Ele encampou e personificou esse projeto com redobrado empenho quando deu à publicação as grandes séries sobre a imprensa que apareceram na AM a partir de meados de 1909.

Pela mesma época, tornara-se assessor e colaborador de Dom João Batista Corrêa Nery, bispo de Campinas. Um dos pontos de sustentação e de solidariedade às ações do bispo, Ozamiz participara como conferencista do Congresso Católico de 1911 em Campinas, assim como o bispo Nery, ao abrir a quarta conferência episcopal da Província Eclesiástica Meridional do Brasil de 25/9 a 10/10/1910, utilizara como sede do evento, a residência dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria em São Paulo.⁴⁸⁴

O trabalho de Ozamiz estava permeado, assim, por uma militância altamente organizada. Atuava na pastoral, na missão, no proselitismo antimoderno e antiprotestante. Muitas vezes, suas teses rememoravam as facetas do “integrista fundamental” de Sardà com os encargos assumidos na imprensa, seu instrumento mais evidente e eficaz de militância. Essa interessante faceta de Ozamiz mostra-se nas estratégias que desenhava para a expansão e sustentação do meio que elegeu para combater as heresias modernas. Em seis artigos dedicados ao papel da mulher dentro da longa série “A missão e os missionários do jornalismo”, depois de elaborar um discurso cuidadosamente compassivo, chegava ao ponto nodal sobre a questão de expansão da imprensa católica: mensurava sua capacidade mercadológica diante da competição, concebia possíveis formas organizacionais de mercantilização e difusão das publicações, e projetava o perfil de a quem poderia ser atribuída a execução dessa tarefa.

Para Francisco Ozamiz, a psicologia da mulher era a mais adequada no trabalho abrangente de propaganda da imprensa católica. Traço característico dessa personalidade era a “impressionabilidade” pela qual a mulher encarnava as idéias, daí porque ela seria dotada de um organismo mais vivo e de um espírito mais ativo no sentido de concretizar mais rapidamente idéias em atos. Também mais propícia em reter lembranças, imagens, sensações, sentimentos, emoções e hábitos, embora sem uma concepção lógica tão

⁴⁸⁴ Cf. BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Igreja e Poder em São Paulo*. D. João Batista Corrêa Nery e a Romanização do Catolicismo Brasileiro (1908-1920). Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 1999, p. 173, 194.

profunda quanto o homem, a mulher era o meio de formação, o meio de auxílio pecuniário e o meio de propaganda mais intensa, surda e pacífica.

A impiedade moderna inflava a emancipação da mulher porque sabia que ela emancipada “*é a idéia feita carne, feita sentimento, feita imagem, feita sensível, feita ato, porque é rica em elementos psicológicos*”.⁴⁸⁵ Então, a necessidade e a urgência de resgatá-la desses perigos e redirecionar suas energias físicas e mentais para a obra mais elevada conscientizando-a do seu papel social conjuntivo ao destino da Igreja:

Um dos campos onde se deixa sentir mais do que em outros redutos da atividade católico social a influência salutar e benfazeja da mulher é na Boa Imprensa. A mulher ainda nos ouve, a mulher comunga nos princípios da fé cristã, a mulher ainda não abandonou o caminho traçado pela religião. Mas porque não aproveitamos mais esse elemento importante, essa sombra que o nosso século respeita, essa gloriosa conquistadora da estética, da elegância e do bom gosto? Julgamos que é desnecessária a ação da mulher na imprensa? Julgamos que nos desprezará neste pedido e não responderá com seu heroísmo, sempre provado, nesta tremenda luta que na arena da imprensa se trava entre os filhos de Deus e os filhos da Besta? Ah! Não. A mulher cristã reconhece que foi a Igreja que lhe arrancou das trevas do paganismo, sabe que foi a Igreja quem derreteu as algemas da sua escravidão, conhece que foi a Igreja quem a emancipou antes das falsas emancipações modernas, dando-lhe a honra do lar, garantindo-lhe o direito da liberdade de consciência e cingindo-lhe a fronte como diadema de Mãe e Esposa e ungindo-lhe com os encantos e respeitos castíssimos de Filha, menina e moça, luz e aroma, inocência e beleza, sorrisos e alegrias, promessas e esperanças. Peçamos do coração da mulher uma cooperação para a Boa Imprensa. Quando a impiedade gritar, essa é a religião das mulheres! Nós altivos respondamos, é a religião das mulheres, porque é a religião da verdade, a religião de Deus...⁴⁸⁶

A cooperação com a boa imprensa dar-se-ia na forma de múltiplas atividades, inclusive pela tática da persuasão, que somente o coração do gênero seria capaz de engendrar sem que fosse percebida qualquer impureza. Primeiro, por uma negação e uma afirmação. A negação do mau feminismo: o feminismo sem Deus, restaurador do paganismo; e pela afirmação do bom feminismo, que no princípio, no meio e no fim do problema feminista elegia o sobrenatural.⁴⁸⁷ O bom feminismo, além de não procurar a igualdade fantástica com o homem, seja na ordem econômica, política e social, dotava a mulher de uma “ordem especial”:

⁴⁸⁵ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XVII – A mulher e a imprensa. In: AM n. 45 de 7/11/1909, p. 710.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XIX – A mulher e a imprensa. In: AM n. 47 de 21/11/1909, p. 738.

Nesta ordem especial em que a mulher sem tiranias nem escravidão domina tudo, é aí que nós queremos a sua influência para trabalhar pela Boa Imprensa. Não a queremos dirigindo jornais, embora o possa alguma vez fazer vantajosamente. Não a queremos perorando nas ruas, nem falando nas Câmaras. Queremos a mulher infiltrando-se suave e modestamente levando o pedaço de pão e a folha avulsa ao hospital, à cadeia, ao salão elegante, ao gabinete do literato e à oficina do operário.⁴⁸⁸

Segundo, a ação da mulher na expansão da imprensa obedeceria aos requisitos de discrição, prudência, harmonia, conselho e dedicação. É claro que nesse grupo de requisitos não poderia estar ausente o subsídio pecuniário, distinguindo melhor duas modalidades de “trabalhadoras” da boa imprensa: “*contribuintes e distribuintes*”. Podiam todas cooperar com módicas quantias mensais, assim como distribuir o jornal católico por meio da fundação de alguma irmandade ou associação.⁴⁸⁹ Porém, seria inútil essa dupla função se acima dela não predominasse a verdadeira essência da mulher católica: ser Esposa, Mãe e Filha, e trazer em si certo jeito persuasivo de lidar, respectivamente, com seu homem, filho e pai para que ele renegasse as leituras ímpias e superasse preconceitos pela aquisição do hábito da leitura católica. Aproveitar ocasiões especiais, como a primeira comunhão e o aniversário das moças também eram recomendados por Ozamiz. Assim, num ato de purificação inquisitorial Ozamiz reclamava às leituras heréticas o fogo!

A Esposa sem defender os direitos que as sufragistas e outras variedades da mulher emancipada propugnam, pode ainda se impor ao espírito de seu marido. Procure para o seu Esposo indiferente ou ímpio, jornais sensatos, imparciais, católicos. Deixe esses escritos sobre a mesa de trabalho do seu Esposo, *como coisas que tivessem vindo pelo correio*. As boas leituras são como os germes. Rompem a terra dos preconceitos e abafando os maus germes fazem surgir viçosas e formosas as flores das boas idéias. Faça que o seu marido acolha as boas leituras e deixe-o algum tempo a sós e há de observar a transformação operada. A Mãe é a sentinela de quanto entra em casa. Vigie sobre os jornais e sobre as revistas que tem na sua biblioteca o filho. Faça a limpeza que fizeram na biblioteca de D. Quixote o barbeiro e o sacerdote entre as gargalhadas da sua tia que gritava: isso ao fogo! Há jovens, corações bem formados e que no seio das famílias são o sol que alegra tudo. Não há Pai que lhes negue nada no dia de sua primeira comunhão, ou no dia que fazem anos. Essas moças, *gentis senhoritas, podem nesses momentos pedir o fogo para os maus escritos* e as honras duma esmola para os jornais que defendem o Direito, a Propriedade e a Religião.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Idem, p. 739.

⁴⁸⁹ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XX – A mulher e a imprensa. In: AM n. 49 de 5/12/1909, p. 775-776.

⁴⁹⁰ Idem, p. 776. [Grifos nossos].

Um terceiro estágio da ação da mulher pela boa imprensa passava pela sua função de censora dos textos contidos nos jornais não católicos. Mas tal função somente se configurava por uma radicalização de atitude: “*A mulher pode boicotar a imprensa indígena, pornográfica ou herética*”.⁴⁹¹ Ozamiz acreditava com inadvertida simplicidade, que se uma demanda feminina organizada, um exército católico de saias, manifestasse de público o seu desagrado por jornais anticlericais, em pouco tempo eles sumiriam de circulação. Mas somente o boicote seria algo limitado. Além dele, eram aconselhados a oração para fortalecer a luta pela destruição das más leituras, a obrigatoriedade de assinatura de um jornal católico, a propaganda, a procura por anunciantes, e a espontaneidade para fornecer donativos e presentes às folhas católicas.

Em 1908, Ozamiz havia fundado em Campinas, com a colaboração das “*Senhoras da elite da sociedade campineira*”⁴⁹² a Associação das Cooperadoras de São Miguel, na qual exercia o cargo de diretor espiritual, sendo todo o restante da direção da entidade, desde a presidente até a tesoureira composto exclusivamente por mulheres. Nesta ação *desde abajo*, a finalidade inicial da instituição consistia na distribuição gratuita “*do pão da verdade nas camadas falhas do conhecimento que é o alimento de nosso espírito*”. A experiência de Campinas inflamou os ânimos de Ozamiz para que dela surgissem organizações análogas formadas, assim como em Campinas, por respectivas diretorias, associadas e cooperadoras distribuintes, todas identificadas por símbolos cristãos, cujo ofício se constituía em “*levar os bons livros, folhetos ou jornais pelos estabelecimentos que determinar a Assembléia*”:

Cada diretora escolhe as suas associadas que não podem passar de quinze. O distintivo das diretoras é uma corrente de prata dourada, pendurando uma imagem de São Miguel. As associadas levam uma corrente de prata com medalha de alumínio. Não pensamos que temos realizado o ideal, mas estamos certo que no dia que estas Associações se estendessem pelo Brasil com o fervor que outras irmandades manifestam, o problema da Boa Imprensa terá entrado pela vereda dos triunfos.⁴⁹³

Ozamiz qualificava como escândalo o fato de os católicos confessarem e comungarem ao mesmo tempo em que recebiam em casa jornais anticatólicos ou

⁴⁹¹ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXI – A mulher e a imprensa. In: AM n. 50 de 12/12/1909, p. 788.

⁴⁹² OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXII – A mulher e a imprensa. In: AM n. 51 de 19/12/1909, p. 806.

⁴⁹³ Idem.

anarquistas como “*O Malho*”, “*A Lanterna*”, ou jornais protestantes como “*O Puritano*” e o “*Estandarte*”: “*Essa imprensa maldosa e matreira é a grande meretriz que prostitui a ciência nas dosagens baratas dos artigos editoriais das gazetas sem pudor*”.⁴⁹⁴

Sua obsessão era empenhar-se por uma rede de jornais católicos cooperados que pudessem influenciar o quanto possível os núcleos literário, científico, político e artístico do país. Para esse objetivo, Ozamiz não se constrangia em afirmar que era necessário o capital acumulado dos povos católicos, razão pela qual, o empreendimento dessa fase em diante esgotava o papel da mulher e assumia uma dimensão mais desafiadora e ampla. Convencer aos católicos de que “*A mola real do jornalismo é o dinheiro*”⁴⁹⁵ seria consertar uma grave deficiência notada na formação desses crentes e desfazer uma “*idéia falsa sobre a função do dinheiro na vida da Igreja*”.⁴⁹⁶ Sugestionar as multidões que rezavam e comungavam a fim de que encaminhassem as energias e o seu dinheiro a este campo de experiência católica era uma “*consequência de suas convicções*”:⁴⁹⁷

Não é o dinheiro que falta, porque rios de dinheiro correm pelas nossas capitais e pequenas cidades para o luxo excessivo e para os espetáculos mundanos. Muitos contos de réis esbanjam os católicos mensalmente no cinematógrafo e outros divertimentos congêneres, embora a crise assoberbe e o dinheiro escasseie. Não há dinheiro para as obras de Deus, porque não há fé. Não há dinheiro para as obras da Igreja, porque não há uma nítida compreensão de quem é o dinheiro e qual a missão do dinheiro. Há, pelo mundo em fora, um polvo gigantesco que alonga os tentáculos para sugar o sangue dos filhos de Deus: é o maçonismo, é o livre-pensamento que se alastra pelo planeta como uma asquerosa serpente para enroscá-lo e beber-lhe o sangue da crença. Quem é que dá de comer a esse monstro? É o dinheiro do judaísmo, em cujas mãos prestam os seus terríveis juramentos. E os católicos? Qual é a noção exata que eles tem do seu dinheiro? De quem pensam eles que é o seu dinheiro? Como imaginam que devem empregar o seu dinheiro?⁴⁹⁸

Qual era, então, a extensão do serviço do dinheiro em face de Deus? Segundo Ozamiz, o dinheiro do católico devia visar principalmente três coisas: 1) O culto de Deus, tal como se entende diretamente; 2) A defesa do catolicismo, propagador de sua doutrina e de sua moral; 3) O socorro dos pobres. Habilmente, Ozamiz assinalava que entre estes três

⁴⁹⁴ OZAMIZ, Francisco. A Missão e os missionários do jornalismo XXIX – Deveres dos católicos em face do jornalismo. In: AM n. 7 de 12/2/1910, p. 99.

⁴⁹⁵ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXXVII – O capital do jornal. In: AM n. 23 de 5/6/1910, p. 360.

⁴⁹⁶ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXXVI – O que mais importa. In: AM n. 19 de 8/5/1910, p. 291.

⁴⁹⁷ Idem, p. 291-292.

⁴⁹⁸ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXXVIII – O dinheiro dos católicos em face da boa imprensa. In: AM n. 29 de 17/7/1910, p. 451-452.

campos de experiência do dinheiro católico, o mais extenso, importante e oportuno “*é o dinheiro que se emprega na propaganda das boas doutrinas, posto que, além de compreender os outros, pois ele os defende e propaga, é o mais urgente*”.⁴⁹⁹

Finalmente, as normas diretivas gerais para o jornalismo católico eram traçadas consoantes aos ensinamentos de Pio X. Assim, o primeiro dever do jornalista católico é que fosse ortodoxo na doutrina, fugindo das aparências da heresia. No período histórico em que se vivia, era muito fácil cair nos laços de alguma espécie de modernismo científico ou social: “*O modernismo, porém, é a síntese de todas as heresias, consoante à expressão do Papa Pio X na Encíclica Pascendi*”.⁵⁰⁰ No início de 1914, Ozamiz voltaria a insistir na questão, recorrendo ao conceito de “heresia sintética” para qualificar o modernismo católico. O termo era empregado para todas as formas de pensamento que pretendiam adaptar as doutrinas e romper o monólito eclesial com “*a consciência e a filosofia da época, embora este meio ambiente esteja saturado de princípios deletérios*”. O modernismo havia julgado que a Igreja “*devia viver num amplexo fraternal com o agnosticismo e a imanência vital do voluntarismo*”.⁵⁰¹

Ozamiz construiu, assim, um interessante paralelo entre a *Pascendi* e a representação sobre a imprensa. O erro poderia introduzir-se em disfarces da verdade. Quem não fosse um profissional jornalista, jamais poderia assuntar aleatoriamente e à sua vontade. Assim como o teórico modernista que desejava arrojá-lo em campos que os limites impostos pela disciplina integrista e pelo conhecimento não conseguiam alcançar, o mau profissional do jornalismo “*pode conhecer mais ou menos as ciências que em horas vagas estudou, mas sempre tem lacunas a preencher, termos equívocos ou ambigüidades que o especialista evita*.”⁵⁰² Errar contra a fé, e mesmo a título de informação publicar esse erro, era compactuar com a impiedade que o modernismo havia introduzido no catolicismo.

Pelo olhar de Ozamiz pode-se constatar que existem diferenças entre a abordagem proposta pela imprensa de referência, ou grande imprensa que se desenvolvia no período, e a imprensa católica. Pode-se mesmo aceitar-se que as mudanças de maior monta referem-se “*na forma de abordar a notícia, expressa no declínio da doutrinação em prol da*

⁴⁹⁹ OZAMIZ, Francisco. A missão e os missionários do jornalismo XXXIX – O dinheiro dos católicos em face da boa imprensa. In: AM n. 32 de 7/8/1910, p. 500.

⁵⁰⁰ OZAMIZ, Francisco. O Jornalismo – Normas Diretivas. In: AM n. 2 de 8/1/1911, p. 24.

⁵⁰¹ OZAMIZ, Francisco. Apologia do Catolicismo – A história da apologia. In: AM n. 4 de 25/1/1914, p. 52.

⁵⁰² Idem, p. 24-25.

informação”,⁵⁰³ à medida que as empresas de informação se profissionalizavam em termos intelectuais e tecnológicos, especializando-se em divulgar a “verdade dos fatos”. A reivindicação de Ozamiz tinha em mente as duas instâncias. Por um lado, advogava a expansão e a profissionalização da imprensa católica por meio de métodos modernos de produção e de aplicação de capitais [católicos] que pudessem concorrer em igualdade de condições com a imprensa de referência, a herética e maçônica sustentada pelo judaísmo, ainda que a semente devesse ser plantada lenta e cotidianamente pela obra “operária” de associações comunitárias femininas. Por outro, não prescindir do caráter de doutrinação ortodoxa sem ao menos esbarrar na mera transmissão de informações como se esta fosse a “verdade dos fatos”. Nenhum erro maior do espírito moderno contra a integridade da religião do que essa consideração na visão de Ozamiz. Ora, ele propunha em termos absolutos e radicais, uma interpretação sobre a realidade fundada na submissão à ortodoxia em contraponto a um simples repasse de notícias sustentado pelo princípio do probabilismo absoluto e da dúvida que, presumivelmente, continham várias camadas de “verdade dos fatos”. O dedutivismo dogmático próprio ao integrismo de Ozamiz está em que a essência mesma de verdade, seu lugar, sua produção e alcance eram plenamente identificados no modelo ideal e inalienável de imprensa: a católica. Em se tratando de imprensa, não havia nenhuma verdade além daquela concentrada no jornal ou revista católicos.

Em 1913, de volta a Minas Gerais e dois anos depois de encerrar sua campanha mais ostensiva pela expansão da imprensa católica, Ozamiz investiria na formulação de uma teologia política. Apresentava como principal alvo de crítica o Estado laico, paradoxal depositário de duas antíteses ideológicas: o *ultraliberalismo moderno* e as *doutrinas socialistas*. São reconhecíveis na fala de Ozamiz os usuais argumentos que recusavam a independência legal e ética do Estado em face da legitimidade de a Igreja oferecer respostas, fundamentos e subsídios teológicos ao ordenamento jurídico das relações sociais. Em “Cartas à Mocidade Acadêmica” Ozamiz desconstruía qualquer hipótese de autoridade do Estado para definir políticas que sustentassem a harmonia social livre ou fora das amarras religiosas. Tinha presente que a aplicação de justiça passava pela resolução dessas questões, que desde então designava como “questão social”. No entanto, somente uma ética

⁵⁰³ LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 138.

católica seria eficaz para sufocar as tensões porque nela se agregavam os valores necessários à coexistência pacífica entre ricos e pobres, patrões e operários, coexistência esta, “*necessária pela justiça da propriedade individual, que é tão sagrada como a própria personalidade, da qual é afirmação e personalidade*”.⁵⁰⁴ Além de portar como insígnia o rarefeito binômio “justiça e caridade”, Ozamiz protestava pelo fato de o Estado não cogitar idéias metafísicas, “*isto é, da religião, e calcando aos pés todos os princípios de civilidade, enxota com ameaças assassinas aos filhos beneméritos da Igreja católica*”.⁵⁰⁵

Se Ozamiz entendia que nas doutrinas socialistas o Estado era o grande e único proprietário de todos os bens e deduzia pela destruição de toda a ordem para levantar “*sobre os destroços outra sociedade que corresponda ao programa socialista*”, e que a escola liberal reconhecia apenas o indivíduo, “*negando as conseqüências e o mesmo fato do pecado original*”,⁵⁰⁶ qual modelo político ideal ele propunha?

A escola católica apresenta um programa completo: não afaga os grandes, porque o sejam, nem aplaude os maus instintos da plebe pelo número e ameaças. Prega a escola católica primeiramente a desigualdade acidental dos homens na sociedade, como uma condição da hierarquia. Apresenta o dogma do pecado original e o dogma da vida futura, sendo a paciência um fruto natural. Ao mesmo tempo quer a felicidade relativa dos seus filhos neste mundo e leva na mão a fórmula salvadora: *Justiça e Caridade*.⁵⁰⁷

Esse modelo apontava para a Idade Média. Entre a alegoria e a representação do real, era importante para Ozamiz restituir, com argumentatividade, o tempo das corporações, um *telos* que ainda fazia ecoar, longínquo, mas não tanto, o som do “*velho sino, voz de um mundo que morre*”:⁵⁰⁸

a Idade Média apresenta tipos modelares de Associações naqueles Grêmios profissionais, que a Revolução fez desaparecer do solo da Europa... A Igreja era o centro de tudo. Determinava ela a hora do trabalho e dava o sinal de descanso. A proteção dos fracos foi uma das primeiras preocupações do legislador cristão.⁵⁰⁹

As “harmonias necessárias” para uma sociedade (re) fundada em corporações consistiriam na dependência social e relação de funções e serviços espirituais e temporais

⁵⁰⁴ OZAMIZ, Francisco. Cartas à mocidade acadêmica – Ricos e pobres. In: AM n. 35 de 31/8/1913, p. 556.

⁵⁰⁵ OZAMIZ, Francisco. Cartas à mocidade acadêmica. In: AM n. 27 de 6/7/1913, p. 419.

⁵⁰⁶ OZAMIZ, Francisco. Cartas á mocidade acadêmica. In: AM n. 29 de 20/7/1913, p. 453.

⁵⁰⁷ Idem, p. 453-454.

⁵⁰⁸ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Tradução Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 61.

⁵⁰⁹ OZAMIZ, Francisco. Cartas à mocidade acadêmica – Corporatismo. In: AM n. 32 de 10/8/1913, p. 499.

entre os dois poderes, Eclesiástico e Civil.⁵¹⁰ Esta dependência implicava a união entre Estado e Igreja. A *união política* surgia como um armistício entre dois poderes beligerantes e resultava numa união artificial, visto que a Igreja fez, ao longo da história, algumas concessões para evitar maiores males e como que coagida por uma necessidade moral. A *união econômica* era até viável desde que o poder civil cuidasse da cônica sustentação dos Ministros da Igreja e de atender à parte material do culto. Ozamiz lembrava os conflitos entre estados liberais emergentes e igrejas ao longo do século XIX, pois, segundo ele, houve circunstâncias em que a Revolução “surrupiou” à Igreja os bens que possuía, e os governos constituídos pela obra revolucionária não faziam mais do que uma reparação e restituição, até quando devolviam à Igreja os pequeninos juros dos capitais roubados:⁵¹¹

Mas, sendo possível, é melhor que a Igreja viva economicamente separada do Estado, porque não parecerá, desta forma, subserviente e como que funcionaria de tesouro público. A *união ética* que consiste na moral evangélica que há de informar todas as repartições públicas e todas as forças vivas da Nação, essa é como uma necessidade da própria higiene social, visto que não se realizará o saneamento moral sem essa informação do espírito evangélico.⁵¹²

Sob o disfarce da união ética Ozamiz reivindicava prerrogativas legais para a Igreja católica. Seu modelo não era a forma política da concordata que impunha sacrifícios mútuos “*e de parte da Igreja, não raro, contrariedades e amarguras*”,⁵¹³ e sim, um laborioso trabalho de reintrodução prática das doutrinas católicas no social. Desde a organização do operariado ou pela reprovação das associações interconfessionais, conforme diretivas de Pio X,⁵¹⁴ até a ampla cooptação das famílias para conter o avanço da educação leiga,⁵¹⁵ Ozamiz queria denotar, minimamente, o pavor e o protesto nutridos pela remota possibilidade de horizontalização de qualquer tipo de relação social.

A reflexão de Ozamiz sobre a ordem política estava, por assim dizer, encaminhada e “pronta” para um dos seus últimos embates à frente da imprensa católica. Tratou-se da polêmica que travou com o deputado Basílio de Magalhães sobre as “emendas religiosas” na revisão constitucional de 1925/1926. Vejamos como se deram os possíveis e

⁵¹⁰ OZAMIZ, Francisco. Cartas à mocidade acadêmica – Harmonias necessárias. In: AM n. 41 de 12/10/1913, p. 651.

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² Ibidem.

⁵¹³ Idem.

⁵¹⁴ OZAMIZ, Francisco. Cartas á mocidade acadêmica – Corporatismo. In: AM n. 33 de 17/8/1913, p. 515.

⁵¹⁵ OZAMIZ, Francisco. Cartas á mocidade acadêmica – Corolários e lições. In: AM n. 43 de 26/10/1913, p. 685.

aproximados encadeamentos de tais questões e qual a reação de ambos litigantes, sem antes, deixar de mencionar que na fase que precedeu a esse conflito intelectual, bem como no auge das discussões com o deputado Magalhães, Ozamiz escreveu, respectivamente, longos apontamentos sobre teologia e apologia, e contribuiu empenhadamente pela construção em Roma, do templo votivo internacional cordimariano.

Entre 25 de janeiro de 1914 a 9 de janeiro de 1915 havia produzido intensa reflexão sobre a apologia católica como parte da teologia fundamental, derivando suas críticas para as filosofias monistas, para o materialismo, o panteísmo e o transformismo em mais uma aplicação adaptada das doutrinas antimodernistas de Pio X.

Já quando estava envolvido ao núcleo do debate com Basílio Magalhães, ainda encontrou tempo e espaço para trabalhar na propaganda e na captação de receitas para a construção do templo votivo internacional cordimariano em Roma, com a série de textos “O óbulo brasileiro pró templo votivo”, publicada na AM entre 9 de janeiro de 1926 a 20 de fevereiro de 1926:

Brasileiros, somos filhos fervorosos do Papa, ouçamos a sua voz, sigamos o seu exemplo, e abramos a bolsa pró Templo Votivo, Pontifício, Internacional e Cordimariano.⁵¹⁶

Oh como é doce concorrermos com as nossas esmolas para essa construção que na forma plástica da arquitetura vai lançar aos ares este grito sagrado de esperança!⁵¹⁷

Uma esmola, meus queridos amigos, para o Templo Votivo, urge que esse Templo faça irradiar quanto antes as belezas do seu Coração sobre o mundo, a Virgem Imaculada.

Uma esmola que os anjos escreverão nas áureas páginas do livro da vida.

*Uma esmola para o Templo Votivo, Pontifício e Internacional.*⁵¹⁸

Mobilizado para encarnar a causa católica na revisão da Constituição de 1891 na metade da década de 1920, Ozamiz utilizou como uma das “pontes” o valoroso auxílio do deputado e padre Valois de Castro, o mesmo intrépido defensor dos jesuítas portugueses em 1910, não antes de procurar apoio teórico para as reformulações que a Igreja almejava ver realizadas no texto reformado da Constituição.

⁵¹⁶ OZAMIZ, Francisco. O óbulo brasileiro pró Templo Votivo, Internacional, Cordimariano – O exemplo do Papa. In: AM n. 4 de 23/1/1926, p. 51.

⁵¹⁷ OZAMIZ, Francisco. O óbulo brasileiro pró Templo Votivo – Templo Pontifício. In: AM n. 6 de 6/2/1926, p. 99.

⁵¹⁸ OZAMIZ, Francisco. O óbulo brasileiro pró Templo Votivo – Internacional. In: AM n. 7 de 13/2/1926, p. 115. [Grifos no original].

É verdade que houve manifestações preliminares à intervenção de Ozamiz, e desde junho de 1925, a AM se posicionava em torno da questão. Na edição n.25 de 20/6/1925, a revista transcreveu um depoimento concedido ao jornal *A Noite* pelo então deputado mineiro Francisco Campos, favorável à introdução das “emendas religiosas”.⁵¹⁹

Durante o mês de julho a pressão foi intensificada e se transformou em conteúdo programático da revista. Num artigo sem assinatura, eram endossados os termos da entrevista de Campos e a revista engajada no mesmo propósito acorria em sua defesa diante de possíveis críticas:

Publicamos, há pouco, a importante entrevista à “A Noite” com o ínclito Deputado Francisco Campos. Atenta a autoridade e a competência com que se exprimiu o representante de Minas, e a sua franca adesão aos princípios católicos, sucedeu, como era de esperar, que os adversários interpretaram mal as suas opiniões, confundindo de boa ou de má fé, aquilo que expôs ele como o nosso ideal, isto é, a doutrina dogmática da Igreja e aquilo que nas atuais circunstâncias se pode conseguir, considerando que não é a Igreja que precisa do Estado para viver, porque ela é imortal; mas que é o Estado que precisa absolutamente do Cristianismo para fundamento da moral, para impor respeito à autoridade e para estabelecer a harmonia entre as classes sociais.⁵²⁰

Francisco Campos, no repto que escreveu aos críticos aludia aos “espíritos adiantados” que desnaturaram o seu pensamento, declarando que fizera referência a uma possível união de Estado e Igreja por considerações de política civil e religiosa e por um justificado “*zelo pela dignidade da Igreja Católica*”. Embora relevasse que sob o ponto de vista histórico e por motivos de contingência política era inconveniente tal união, este era o fim a que deviam aspirar os católicos e os patriotas brasileiros: “*A Igreja, aspirando à ação, aspira naturalmente ao poder*”.⁵²¹ Dotada de uma ordem, uma disciplina, uma doutrina, que pretendiam ser uma ordem, não apenas espiritual, mas social, uma disciplina e uma doutrina de organização social e política, a ação da Igreja estava, efetivamente ligada ao exercício do poder: “*Se assim é, a Igreja tem uma política e a política é da ordem do poder*”.⁵²²

A palavra autorizada de um protagonista diretamente vinculado à representação parlamentar permitiu à revista um acesso ainda mais evidente à mundanidade e ao profano da política, com direito a comentários gerais não restritos à questão de fundo, qual seja, a

⁵¹⁹ A reforma da Constituição – Deputado Francisco Campos. In: AM n. 25 de 20/6/1925, p. 388.

⁵²⁰ A Reforma da Constituição e o Dep. Francisco Campos. In: AM n. 27 de 4/7/1925, p. 420.

⁵²¹ Idem.

⁵²² Ibidem.

reforma constitucional. Neste sentido, a AM opinou, inclusive, sobre o desenrolar da sucessão presidencial que corria à época intuindo sobre a possível candidatura de Washington Luís.⁵²³

Foi nesse ambiente que Ozamiz sentiu-se seguro para disparar sua campanha em prol das reformas. Em longa conferência proferida na Legião de São Luiz da Mocidade na capital paulista, não somente manteve como pareceu ter aprimorado o ardil estilístico do seu discurso. Passando obrigatoriamente pelo elogio da mocidade e pela retórica da tradição pátria indissolúvelmente colada ao catolicismo, como convinha à situação, Ozamiz reincidia na citação ao deputado Campos, a “nova” fonte de legitimidade das reivindicações católicas, para argumentar que o Estado não podia eficientemente cumprir a sua missão de procurar o bem geral sem socorrer-se de princípios certos, de dogmas.⁵²⁴ Ancorando-se também em Charles Maurras e no integrismo antimodernista, Ozamiz aplicava o dualismo para reafirmar que a “boa política”, eterna coroada e recompensada, distinguia as raízes do bem e do mal, ocupando-se em destruir as últimas e reforçar as primeiras, sem se deixar comover, desviar ou desencorajar *“pelo tumulto das gentes subalternas e secundárias ou o rumor dos pequenos efeitos próximos, que projetam a ilusão e o espanto na imaginação do vulgo”*.⁵²⁵

Do campo integrista, pinçava as críticas à “fantasia modernista” quase como querendo afirmar que um agnosticismo social e constitucional imposto pela política reduzira a religião só a uma idéia, ou só a uma explosão sentimental: *“A Religião não é um produto da subconsciência consoante às fantasias do modernismo, a Religião apreende, ela bebe no manancial da Revelação divina que apresenta fatos que não se cream”*.⁵²⁶ O surpreendente na fala de Ozamiz é a transferência de um princípio doutrinal que origina parte do embate intelectual permeado pela questão modernista para servir de argumento, mesmo que implícito ou marginal, como a justificar que os espíritos modernos e desnaturados estavam por trás das obstruções que desfavoreciam possíveis alterações num texto constitucional: laico, secular.

⁵²³ Ao redor do mundo – Brasil. In: AM n. 32 de 8/8/1925, p. 506.

⁵²⁴ OZAMIZ, Francisco. O ideal religioso. In: AM n. 36 de 5/9/1925, p. 568.

⁵²⁵ Idem.

⁵²⁶ Ibidem.

Mas Ozamiz foi além. Entre final de outubro e início de dezembro, publicou dois comentários que resultaram na contra intervenção do deputado Basílio de Magalhães. No primeiro, dirigia uma carta aberta ao “ilustre Deputado Dr. Valois de Castro”,⁵²⁷ pela qual assumia uma série de oito pontos a serem considerados na relação Igreja e Estado, aproveitando-se, naturalmente, do momento político de reforma constitucional: I) Programa mínimo; II) O Plano orientador do Dr. Arthur Bernardes; III) A consequência lógica do Dr. Plínio Marques; IV) A coerência do Senado Mineiro; V) O sufrágio da História; VI) A vontade Nacional; VII) Neutralidade Incolor; VIII) Igualdade desigual.⁵²⁸

Embora as teses de Ozamiz quase não revelem nenhuma ruptura em relação ao seu discurso corrente, é interessante chamar a atenção para os dois últimos pontos questionados por ele. Depois de dizer que a Igreja católica no Brasil possuía o direito democrático, robustecido pela prescrição secular e pela conquista da educação, e garantida pela maioria numérica, ética e social, Ozamiz investia contra a neutralidade, “aparentemente incolor” preferida pelos laicistas da esquerda. Neutralidade em matéria religiosa desaguada no campo da sociedade civil só era interessante aos inimigos do catolicismo ou “às seitas que falando muito do Senhor Jesus, preferem estar nestas horas, com os inimigos declarados de Jesus”. A neutralidade dogmática não era somente uma proclamação do laicismo intangível, mas um disfarce para os propagandistas anticatólicos, para os destruidores das tradições nacionais:

A Neutralidade pretende chegar à Igualdade de todas as religiões. Essa Igualdade é a mais monstruosa Desigualdade. Se a Religião Católica é a Religião socialmente soberana no Brasil, porque a **Soberania política** que é o reflexo da **Soberania social** quer proclamar a sua Igualdade desigual perante as **religiões estrangeiras**, que não assistiram e não concorreram para o desenvolvimento do País?⁵²⁹

Se a “nobre” Comissão da Revisão Constitucional, dizia Ozamiz, queria que o estrangeiro naturalizado para ser Senador e Deputado tivesse dez anos de naturalização,⁵³⁰ era urgente ver e saber que esse novo fator do “*progresso nacional seja sincero e bem arraigado nas convicções de amor à Pátria que adotou*”. O padre espanhol estava

⁵²⁷ OZAMIZ, Francisco. O Catolicismo Social do Brasil (Carta aberta ao ilustre Deputado Dr. Valois de Castro). In: AM n. 44 de 31/10/1925, p. 692-693.

⁵²⁸ Idem, p. 692.

⁵²⁹ Ibidem, p. 693. [Grifos no original].

⁵³⁰ Quanto a este dispositivo, a Comissão de Reforma Constitucional manteve os preceitos originais de 1891, conforme o Art. 26: São condições de elegibilidade para o Congresso Nacional: 2º Para a Câmara, ter mais de quatro anos de cidadão brasileiro, e para o Senado mais de seis. Cf. CAMPANHOLE, op. cit., p. 595.

perfeitamente integrado ao Brasil pelo nó católico: mesma medida política, mesma medida religiosa:

É perfeitamente coerente este julgamento jurídico. Mas então porque um judeu, um sectário qualquer, vindo de remotíssimas paragens, sem ligações étnicas, nem religiosas às grandes tradições nacionais poderá igualar-se perante a Lei Fundamental ao elemento nacional? Não se sabe porventura que as idéias gravitam para o centro social e que o crime de alguns indesejáveis são as suas convicções concretizados em fatos? Igualdade, mas não absoluta, não antijurídica, não antinacional, não desigual. O ponto de partida da Igualdade de um juro é proporcional ao capital que entrou na formação da sociedade econômica.⁵³¹

O integrismo que ressoa nesse contexto, se não condena de forma escancarada, muito menos abranda: relativiza ou mesmo restringe o direito de as pessoas em professarem outras religiões que não o catolicismo, relativização ou restrição que pretendem ver não só expressas, mas expandidas aos direitos sociais e políticos. Assim, Ozamiz insistia na tese de “união social” como “união ideal” da Igreja e do Estado, substituindo nesse contexto, o termo “união ética” que havia empregado em outubro de 1913. De fato, o intelectual claretiano aprofundava a reflexão sobre a tipologia de relação entre política e religião dirigindo uma resposta crítica ao deputado Basílio de Magalhães depois de tomar ciência de uma entrevista do parlamentar. Basílio teria declarado sua oposição a qualquer reforma na Constituição de 1891 que pudesse colocar sob suspeita a secularidade do Estado, a educação pública e laica, alertando que uma sujeição às emendas religiosas representaria uma “união disfarçada” de Igreja e Estado. Em contraponto a essa opinião, Ozamiz, no seu segundo comentário, repetia, ou quase, que “*A União da Igreja e do Estado pode ser política, social e econômica*”.⁵³² Ozamiz reiterava que a correlação de forças de Estado e Igreja era desequilibrada em favor do primeiro porque ele dispunha de grandes recursos e meios legais “*para isolar os esforços particulares*”, enquanto o clero fundava escolas com minguidos recursos:

Os padres não andam a mendigar do Estado, a favor das escolas; querem com todo o direito dos contribuintes isso que algures se faz com outras confissões religiosas, não sendo elas o expoente das tradições históricas do Brasil.

⁵³¹ OZAMIZ, cit., p. 693. Riolando Azzi lembrou que para o pensamento católico à época nem todas as vertentes cristãs deveriam ter direito de cidadania na terra brasileira, ou seja, a cidadania e os direitos políticos eram privilégios da fé católica: “O que efetivamente os bispos desejavam impor ao país era o domínio absoluto da crença católica, com os seus princípios doutrinários e suas diretrizes morais”. Cf. *A História da Igreja...*, cit., p. 16.

⁵³² OZAMIZ, Francisco. Ainda as emendas religiosas. In: AM n. 50 de 12/12/1925, p. 792. [Grifos no original].

Os religiosos são os que batem o mato do hinterland, sustentam escolas e casas de caridade.⁵³³

Com as expectativas da reforma constitucional frustradas para os católicos, Ozamiz ainda apegava-se no argumento de obrigatoriedade de o Estado subvencionar o ensino confessional, para, vale dizer, cuidar dos “direitos dos pais católicos” em face de ensinar religião nas escolas. Esta era uma reivindicação, segundo Ozamiz, da soberania social sobre a soberania política, e a relação contribuinte – Estado era vista, simplesmente, como relação entre contribuinte “católico” – Estado:

Essa soberania social a formam as famílias, cujos direitos na educação dos seus filhos são sagrados. Quando os pais de família pagam os impostos, pagam-nos para instrução dos seus filhos. Ora, se o laicismo intangível sustenta e pratica a ausência total da idéia religiosa, atenta contra os direitos dos pais, é um abuso de confiança. O clero funda escolas com minguados recursos. O Estado dispõe de grandes recursos e meios legais para isolar os esforços particulares.⁵³⁴

Durante as discussões sobre a reforma constitucional, o deputado Basílio de Magalhães foi tido como líder da corrente adversa à introdução das emendas religiosas ao texto constitucional. O padre Pedro Gaston R. de Veiga, nos seus artigos de jornal, foi quem atribuiu à Magalhães a liderança dos insurgentes anticlericais na Comissão de Reforma. O padre Veiga manteve sessões especiais entre os meses de setembro a novembro de 1925 no *Jornal do Commercio* de São Paulo, órgão nitidamente comprometido com as propostas católicas, nas quais foi debatido o parecer do deputado Herculano de Freitas, relator do projeto de reforma da constituição.⁵³⁵

Por seu lado, Basílio de Magalhães era um crítico sistemático quanto à presença das ordens religiosas no Brasil e dos privilégios, segundo ele, adquiridos pela concessão e exploração de terras públicas que deveriam servir para catequese e educação das populações indígenas. Seu discurso polêmico na sessão do Congresso Nacional em 28 de dezembro de 1924 atacando os beneditinos instalados em fazendas do norte do Brasil e no Paraná, já parecia antecipar a modulação do debate entre ele e Francisco Ozamiz.⁵³⁶

Sua resposta a Francisco Ozamiz, datada de 25 de dezembro de 1925, foi publicada na revista AM somente no final do mês de janeiro de 1926, quando as emendas religiosas já

⁵³³ Idem.

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ Ver: VEIGA, Pedro Gaston R. de, padre. A Reforma Constitucional a Igreja Catholica. In: *Jornal do Commercio* de São Paulo, edições de 20/9/1925, p. 3-4; 29/9/1925, p. 3; 15/10/1925, p. 4; 7/11/1925, p. 3.

⁵³⁶ A íntegra do discurso de Basílio de Magalhães na sessão do Congresso Nacional de 28 de dezembro de 1924 está no Anexo n. V.

havam sido rejeitadas e logo retiradas da pauta de reformas constitucionais pelo seu mentor, o deputado Plínio Marques.⁵³⁷ Na carta-artigo que apareceu na AM, Basílio empregou uma retórica violenta e acusatória, não se desviando muito do estilo do discurso proferido em 1924.⁵³⁸

Aos argumentos confessionais de Ozamiz, Basílio até concordava que o ensino religioso competia à família ou ao sacerdote qua ela livremente escolhia. Mas, parecendo reconhecer ou antever o mosaico religioso brasileiro à época, Basílio questionava: seriam somente os católicos que pagavam impostos?

Pagam-nos também os protestantes de todas as seitas, os cismáticos, os maometanos, os espirítistas, os positivistas, os budistas, os xintoístas, os fetichistas, os maçons e os ateus. E, se v. rvma. proceder a uma estatística rigorosa, em todo o Brasil ou em qualquer povoado dele, verificará, com profunda tristeza, que é bem pequeno o número de católicos-apostólicos-romanos de “credo e mandamento”.⁵³⁹

Porém, as farpas de Basílio tomaram uma direção oposta àquela do debate sobre a reforma constitucional e se deslocaram para o papel das ordens religiosas, “estrangeiras”, como o deputado reforçava. Retomando partes do discurso de 1924 no plenário da Câmara, Basílio insistia que os congregados das diversas denominações, todos estrangeiros, graças à errônea liberalidade da República e principalmente dos positivistas, se apoderaram dos bens legados aos conventos nacionais “*pelos nossos maiores, para fins piedosos*”.⁵⁴⁰

Ora, o deputado não sabia, atualmente, de profissão mais rendosa no Brasil, do que a de frade: “*Os tonsurados de além-mar em rush explicável pela expulsão que sofreram na Europa culta, que não os quer, nem lhes quer, tomaram conta, aqui, de colossais fortunas ...*”:

E, não tendo família a criar e sustentar, consumindo a maior parte do tempo na ociosidade e nas rezas e apenas algumas horas de ensino, na ministração dos sacramentos ou nas casas de caridade (isto, em geral, nas capitais e nas povoações civilizadas), comendo e bebendo à tripa-forra, é natural que dentre eles haja desaparecido o asceta, disciplinado e macilento, para dar praça ao tipo descrito

⁵³⁷ Sobre a tramitação e discussão das emendas religiosas, e, mais especificamente, sobre os debates acerca do ensino religioso na reforma constitucional de 1925/1926, cf. CURY, Carlos Roberto Jamil. *A educação na revisão constitucional de 1925-1926*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003. A verdade é que muitas unidades federativas, por ocasião da reforma constitucional já adotavam, em seus sistemas estaduais, o Ensino Religioso (católico). Cf. também. CUNHA, Luiz Antônio. Sintonia oscilante: religião, moral e civismo no Brasil – 1931/1937. In: *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 131, p. 285-302, maio/ago. 2007.

⁵³⁸ A íntegra da resposta de Basílio de Magalhães publicada na AM está reproduzida no Anexo n. VI.

⁵³⁹ MAGALHÃES, Basílio de. Carta-aberta ao revmo. padre Francisco Ozamiz, C. M. F. In: AM n. 5 de 30/1/1926, p. 76.

⁵⁴⁰ Idem, p. 77.

pelos irreverentes poetas e prosadores de todas as línguas adiantadas. “Gordo como um frade”, “comer como um frade”, “beber como um frade”, são expressões verdadeiras e universais.⁵⁴¹

A carta-aberta de Basílio não somente gerou, na mesma edição da AM, a “Carta-resposta” de Francisco Ozamiz,⁵⁴² como também depois de três semanas provocou, no espaço da própria AM a irada réplica ao deputado Magalhães por parte de D. Miguel Kruse, abade do mosteiro de São Bento.⁵⁴³

A resposta de Ozamiz não traz maiores novidades quanto às abordagens comuns dadas pela relação Estado e Igreja que ele defendia. Talvez alguns aspectos que devam ser mencionados referem-se ao fato de Ozamiz não atribuir nenhum partidatismo nas suas conclusões, pois a Igreja “*paira por cima das tendências partidárias na política*”; e vir em defesa do clero congregacional, bastante atingido por Basílio de Magalhães. Ozamiz, embora não o diga explicitamente, como padre de uma ordem religiosa européia e espanhol deve ter sido atingido pelas críticas de Magalhães, embora sempre tenha advogado, e conforme o discurso corrente dos católicos mais exaltados e intransigentes, a simbiose imediata de pátria e religião:

Não sou um estranho ao progresso da Nação, meu coração pulsa com calor quando se desfralda com gloria o pendão auri-verde.

A minha doce mãe, os meus irmãos e numerosos sobrinhos vivem no Estado de S. Paulo, onde a maior parte nasceu, dediquei-me algum tempo em Minas ao magistério, ensinando História e Ciências à querida mocidade, e amando com verdadeira paixão o Brasil, sei os grandes amigos que na República teve a Igreja para as conquistas da liberdade e o desenvolvimento moral dos seus interesses...V. s. arremessa calhaus contra os pobres frades que só lhe poderão reagir com a paz e o perdão. Não acho eu um gesto nobre insultar crianças, mulheres e desarmados. V. s. fala contra os bens dos frades. Por quê? Será porque não os adquiriram abertamente? Será porventura porque não os aplicam convenientemente, de acordo com os fins piedosos dos donantes? Será acaso porque por meio de rigorosa fiscalização e sábia administração conservam a herança que receberam, aumentando-a por um trabalho comum e constante? Atira-se v. s. contra os Monges beneditinos, considerando-os como estrangeiros e ociosos, “*quorum deus venter est*”. Ah! Meu caro Basílio, que injustiça, que monstruosidade, que indelicadeza! V. s. imagina que por essa estrada tribunícia a *opinião* o aplaude. Não creia v. s. nessa opinião, *isso não é opinião, isso é barulho, algazarra, ódio*.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Ibidem, p. 78.

⁵⁴² OZAMIZ, Francisco. Carta-resposta ao Sr. Dr. Basílio de Magalhães. In: AM n. 5 de 30/1/1926, p. 79-82. A íntegra da carta de Ozamiz está no Anexo n. VII.

⁵⁴³ KRUSE, D. Miguel, O. S. B. Carta-aberta & Carta-resposta. In: AM n. 8 de 20/2/1926, p. 136-137. A íntegra do artigo de Miguel Kruse para a Ave Maria está no Anexo n. VIII.

⁵⁴⁴ OZAMIZ, Carta-resposta, cit., p. 81. [Grifos no original].

Mostrando que a “questão jesuítica” de novembro de 1910 ainda estava bem viva, Ozamiz preocupou-se em evitar a degradação da memória dedicando alguns parágrafos para recordar que a questão fôra, durante a república, o único caso de “perseguição” à Igreja. Era sintomático que o padre lembrasse de um evento acontecido dezesseis anos antes com tamanha ênfase, se comparada à própria duração do conflito.⁵⁴⁵ Ozamiz revelasse, sem dúvida, contraditório e insincero no senso comum assim expresso: *“A sua missão [da Igreja] é ensinar a todos, é santificar a todos, é salvar a todos, é fazer a felicidade de todos, sem distinção de grego ou romano, branco ou preto, porque todos são filhos de Deus”*. Ora, dois meses antes dessa afirmação Ozamiz, ainda no contexto “quente” da reforma constitucional sugeria um tratamento diferenciado em termos de direitos e deveres para estrangeiros em relação ao “elemento nacional”, vale dizer, o elemento nacional e católico. Ademais, também traía esse pretensão universalismo católico ao abraçar a causa da “soberania social”, pela qual, os pais católicos pagadores de impostos é que teriam direito de educar as crianças católicas em escolas públicas ou escolas confessionais subvencionadas pelo Estado.

Observe-se que a pronta resposta de Ozamiz, a ser publicada na AM de mesmo número que a “Carta-aberta” de Basílio de Magalhães, e, em páginas subsequentes, contrastou com a demora pela qual esta última foi publicada, pois, datada do natal de 1925, só veio a público na última edição da revista do mês de janeiro de 1926. Concessão democrática ou renhida negociação dos censores da AM para que a carta de Basílio, tão ostensivamente acusatória dos privilégios do clero regular, aparecesse na revista? Talvez nem uma coisa nem outra. É provável que a revista apenas estivesse atendendo a um dispositivo legal cujo princípio estava dado pela lei de imprensa de outubro de 1923, e o lapso de tempo fosse, efetivamente, mais pela lentidão no recebimento da carta de Basílio do que pelo prazo legal exigido para publicação do direito de resposta. Mas, ao contrário, a

⁵⁴⁵ “Um só caso de perseguição houve na Republica, quando quizeram desembaraçar no Rio os jesuítas, illustres exilados de Portugal, o Governo do Dr. Nilo Peçanha quis impedir-lhes o desembarque. É de justiça, aliás, que lembremos o telegramma de protesto lançado contra esse acto pelo Dr. Borges de Medeiros. Dos Estados-Unidos do Norte mandou outro telegramma o Presidente da Grande Republica. Theodoro Roosevelt, offerecendo hospedagem naquella Nação aos nobres perseguidos de Portugal. Não foi necessário, o povo brasileiro ergueu-se e de pé defendeu os direitos da justiça e da liberdade. Ainda me lembro do discurso estupendo que o nosso amigo D. Nery, pronunciou da sacada do Palacio, advogando os foros da Religião e da Patria. Os homens do nosso querido Brasil são sinceros, em geral, e deixam-se reduzir perante a logica e os dictames do bom senso, e o Dr. Nilo retrocedeu, respeitando a majestade do povo brasileiro, nas affirmações que echoaram do Amazonas até o Prata”. Idem, p. 80.

carta do abade Miguel Kruse ao padre Ozamiz não demandou o mesmo tempo e foi publicada no espaço de apenas uma semana.

Com efeito, o artigo 16 do Decreto 4743 de 31 de outubro obrigava os gerentes de jornais ou de quaisquer publicações periódicas a inserir, dentro de três dias, contados do recebimento, a resposta a toda a pessoa natural ou jurídica que fosse citada, “*por ofensas diretas ou referências de fato inverídico ou errôneo*”.⁵⁴⁶ Assim, não se pode atribuir à “Carta-resposta” de Ozamiz nem essa qualificação nem a mesma condição da carta de Basílio, uma vez que o religioso era membro da ordem responsável pela edição da revista, bem como colaborador regular da publicação.

Também não se pode afirmar que Ozamiz tenha sido alvo de reprimenda ou censura por parte de superiores provinciais, em virtude de estar envolvido numa polêmica que adquiriu contornos partidaristas. Além de não encontrarmos nenhuma evidência ou indício possíveis para uma decisão de tal caráter, um religioso como Ozamiz integrado ao clero regular seguia a disciplina e as normas ditadas por votos de obediência.

O frade vai para onde a obediência religiosa que professou, lhe ordena, disse Ozamiz na resposta ao deputado Basílio de Magalhães.⁵⁴⁷ No entanto, o que poder ser dito, é que a remoção e transferência de Ozamiz para as missões católicas no interior de Goiás talvez tenha sido apressada pela polêmica política encetada com Magalhães, e seu nome teria sido cogitado para o bispado.⁵⁴⁸ No final de fevereiro de 1926, Ozamiz começou a empreender exercícios intelectuais na revista centrados na figura missionária de Antonio Claret, e no mês seguinte, março, pareceu desenvolver toda uma reflexão penitencial através da série “O Espírito do servo de Deus, P. Antonio Maria Claret, Apóstolo Cordimariano”, publicada durante dezenove semanas seguidas até julho de 1926. Ozamiz, completamente afastado das polêmicas políticas que sustentou durante duas décadas nas páginas da revista, nesta última série, com um nítido corte de expiação na sua mensagem, pregava a santa pobreza, a humildade, a obediência, a mansuetude, a devoção, o zelo e a fé

⁵⁴⁶ O *caput* do artigo 16 dizia literalmente: “Os gerentes de um jornal ou de qualquer publicação periódica são obrigados a inserir, dentro de três dias, contados do recebimento, a resposta de toda a pessoa natural ou jurídica que for atingida em publicação do mesmo jornal ou periódico por ofensas diretas ou referências de fato inverídico ou errôneo, que possa afetar a sua reputação e boa fama”. Cf. Decreto n. 4743, cit., p. 171.

⁵⁴⁷ “O frade vai para onde a obediência religiosa que professou, lhe ordena. Os Pastores de nossa Diocese são autorizados pela Igreja para procurar esses auxiliares e os chamam e os conservam com agradecimento, porque o nosso clero secular não chega para as primeiras necessidades espirituais das paróquias”. Cf. OZAMIZ, Carta-resposta, citado.

⁵⁴⁸ Ver, neste sentido, o item 2.2.

do missionário como “clichês” do espírito claretiano, numa perspectiva bem diferente do viés que caracterizou seu discurso anterior.

Entre finais de 1926 até novembro de 1928, mês em que dirigiu seu último artigo para publicação na AM antes da morte, Ozamiz manteve a seção “*Echos da Prelazia de S. José do Alto Tocantins*”, com os comentários gerais a respeito das condições em que sua missão atuava num lugar desprovido, por certo, de estruturas elementares as quais estava habituado nas cidades em que atuou. Mas nada como a fé católica que levava aos sertanejos e aos índios “*a grande luz da verdade e as grandes consolações do espírito*”,⁵⁴⁹ sem, é claro, dispensar dos devotos “urbanos” uma ajuda pecuniária que acelerava a obra religiosa e patriótica do missionário:

Leitores amadíssimos, um pequeno auxílio para as nossas Missões de S. José de Tocantins em Goiás. Aqui, em S. Paulo, Rua Jaguaribe nº. 93, ou caixa postal 615, ou no Rio de Janeiro rua Cardoso n. 54, podemos receber qualquer lembrança vossa como presente do Natal e Ano Bom para as necessidades dos sertanejos e dos queridíssimos índios da Ilha do Bananal, hoje outrossim sob a responsabilidade da Prelazia de S. José do Alto Tocantins. Espero que no próximo número poderei agradecer algumas esmolas ou donativos que se nos enviem para este fim tão nobre e louvável. O menino Jesus vos põe a bandeja na frente e vos diz: Uma esmola para os sertanejos de S. José de Tocantins e para os pobres índios Javaés da Ilha do Bananal.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ OZAMIZ, Francisco. *Echos da Prelazia de S. José do Alto Tocantins*. In: AM n. 51 de 18/12/1926, p. 948-949.

⁵⁵⁰ Idem.

3.2 Lellis Vieira e as *Semanaes*: a eleição, a moda, o divórcio e o dote

Em nossa tenda modesta,
 Há hoje muita alegria,
 Fazemos mais uma festa
 Aos anos da *Ave Maria*.
 Nossa revista vai indo
 De vento em popa e feliz
 Alegre sempre, e sorrindo
 Como um eterno petiz...
 Não temos o estardalhaço
 Da grande imprensa sisuda
 Mas temos o franco abraço,
 Do povo que nos saúda!
 Se alguma coisa hemos feito
 Que mereça referência
 É implantar em cada peito,
 Bondade, amor e clemência.
 Nestas colunas singelas
 Se prega o bem e o amor
 Com palavras não tão belas,
 Mas com verdade e fervor.
 E assim vamos caminhando
 Sem rumores nem troféus
 Mas sempre e sempre aclamando:
 Nosso Senhor! Nosso Deus!
 Em nossa tenda modesta
 Há hoje muita alegria
 Fazemos mais uma festa
 Aos anos da *Ave Maria*!⁵⁵¹

Em 1916, na semana em que comemorou seu décimo oitavo aniversário, a revista *Ave Maria* foi homenageada por um dos seus futuros cronistas mais assíduos e populares: João Lellis Vieira. A crônica foi o gênero literário escolhido e pelo qual Lellis Vieira especializou-se e predominou por uma década num espaço cujo título deve ter se tornado tradicional e bastante solicitado pelos leitores da revista: “*Semanaes*”.

O gênero de texto adotado por Lellis Vieira adequou-se ao tipo de suporte que representava o periodismo da revista *Ave Maria*. Sua presença até finais da década de 1920 numa seção fixa de crônicas marcou uma pequena, mas significativa inovação temática na linha da AM. Preocupada também em sistematizar as imagens e sensações do cotidiano; miudezas gravadas pelo olhar de um católico eleito para simplificar fórmulas, identificar-se mais acentuadamente com seus leitores e angariar público, a AM encontrou em Lellis

⁵⁵¹ VIEIRA, Lellis. “Ave Maria”. In: AM n. 22 de 27/5/1916, p. 349.

Vieira seu cronista potencial. Ao contrário dos textos de Francisco Ozamiz, a leitura de Vieira sobre o mundo social era estruturalmente pouco analítica dos fatos políticos, de refinamento doutrinário duvidoso, vincada no corriqueiro e na trivialidade, na fofoca, na intriga, mas problematizadora de um instante que parecia impactado, sob seu olhar, por mutações aceleradas que se opunham a tudo quanto o catolicismo valorava como positivo. Se mais trivial e simplista, era, no entanto, não menos engajada ao conteúdo programático da revista, e bastante atenta, crítica e perplexa quanto ao registro do efêmero que ocorria nos hábitos sociais. Lellis, está, assim, situado dentro das convenções padronizadas pelo gênero crônica no contexto do periodismo brasileiro, com a particularidade de participar de um periódico católico com alto grau de proselitismo. Como acentuou Ana Luiza Martins, a crônica foi:

Definida a partir de amplo conceito, a crônica exerceu vários papéis, ocupando o lugar de artigo de fundo, fazendo às vezes do que hoje se denomina editorial ou lançada no interior da revista, em seção exclusiva. Aproximava-se do artigo, sobretudo na característica comum de voltar-se para as ocorrências contemporâneas, no seu suceder imediato. Marcada pela reflexão desprentensiosa, redundou na forma ideal do trato literário de eventos cotidianos, driblando seu caráter efêmero.⁵⁵²

Segundo a nota biográfica contida no livro sobre o Arquivo Público do Estado de São Paulo, sem local e data designados, Lellis Vieira era paulista da cidade de Cunha, onde nasceu em 15 de julho de 1880. Logo aos quinze anos, em 1895, fundou o jornal “*A Época*” na cidade de Pindamonhangaba, e partindo dessa primeira experiência, aventurou-se pelo jornalismo durante a maior parte da vida, que encerrou-se na cidade de São Paulo, aos 5 de junho de 1949. João Lellis Vieira fez muitas coisas. Graduado pela Faculdade de Filosofia de São Bento, atuou tanto em empresas do setor privado quanto colaborou com o serviço público. Diretor de organizações do setor industrial, como a Companhia São Bernardo Fabril, e a Companhia Cerâmica Vila Ramy, Lellis Vieira enveredou para o público quando assumiu a diretoria do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo em 2 de setembro de 1938. Desde 14 de abril de 1947, porém, foi designado para a função de Diretor Geral do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, no qual permaneceu até sua morte.

⁵⁵² Cf. MARTINS, op. cit., p. 154.

Durante a gestão de Lellis Vieira à frente do Arquivo de São Paulo, foram publicados: 8 volumes de “Documentos Interessantes”, 3 volumes de “Sesmarias”, 4 volumes de “Inventários e Testamentos”, 7 volumes de “Boletim”, 2 “Catálogos”, documentos que se enquadravam ao perfil de textos produzidos pelo Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, do qual, aliás, foi membro.

Como jornalista, além da Ave Maria, colaborou no “*Correio Paulistano*”, “*Diário Popular*”, “*A Platéia*”. Autor de “*Sonhos*” (1906), “*José Bonifácio*” (1922), “*Fatos e Fitas*” (1922), Juiz de Paz desde 1908, Lellis Vieira teria sido idealizador, segundo as notas biográficas do livro do Arquivo do Estado de São Paulo do personagem “Juca Pato”, popularizado pelo cartunista Belmonte.⁵⁵³ No “*Correio Paulistano*”, órgão oficial do governo de São Paulo Vieira manteve a seção “*Chronica Religiosa*”, cuja finalidade, segundo suas palavras, era espalhar as maravilhas do catolicismo e analisar dentre tantos outros os fatos contrários ao sentimento católico do povo.⁵⁵⁴

João Lellis Vieira, casado e pai de nove filhos era representante padrão de um ambiente formativo bastante próprio ao autoritarismo católico que perdurou na república velha e para além, ou um típico *pater famílias* consciencioso em proteger a sociedade patriarcal, a mulher, a manutenção da prole numerosa, a instituição do casamento, a Igreja católica, contra o ateísmo, a pornografia, o cinema, as modas, o carnaval, os bailes, o tango e o futebol e o que mais se lhe opusesse como suspeição à ordem que defendia. Em suma, adotava um posicionamento enfático de desconfiança, pessimismo e desolação diante do moderno. Vieira tinha como expectativa proteger o seu mundo do evidente e inexorável processo de informalização que se desenvolvia diante dos seus olhos e da sua cultura católica. É paradoxal que tenha empregado textos informais plenos de ecos aparentemente desprezíveis para registrar como a teia de relações culturais transformava, desestruturava e corrompia as essências.

⁵⁵³ Cf. Notas Biográficas apenas à carta de Antonio Carlos Marcondes Machado enviada ao autor, datada de 6 de setembro de 2006.

⁵⁵⁴ “... mantenho no ‘*Correio Paulistano*’, órgão oficial do honrado governo do Estado, a sessão [*sic*] ‘*Chronica Religiosa*’, historiando diariamente a vida dos santos, comentando todos os domingos, os textos do Evangelho, escrevendo notas e observações de fundo religioso, propagando a fé, intrepidamente, analisando fatos contrários ao sentimento católico do povo, enfim, na estacada, com desassombro, espalhando as maravilhas do catolicismo, a sua beleza e a sua necessidade, mormente nos nossos tempos”. VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 13, de 1/4/1922, p. 196.

Sua aparição na AM data de 1916 quando publicou o poema encomiástico do aniversário da revista, passando a contribuir regularmente com a coluna de crônicas sob o título de *Semanaes* somente a partir de 1918:

Apareci pela primeira vez, na revista, em 1916, *perpetrando* corajosamente um soneto, a convite do Rvmo. Pe. Higyno Chasco, que então a redigia. Depois disso, surgi em vários números, rabiscando umas coisas sem pés nem cabeça... (não apoiado? Muito obrigado) até que um dia, em 1918, o Rvmo. Pe. Longuinhas Ontañon, à frente da redação, teve a infeliz idéia de criar uma seção permanente, denominada *Semanaes*, honrando-me com a confiança e bondade da sua execução...⁵⁵⁵

Foi assim, em meio a chistes, ironias, polêmica e alguma dose de autocomiseração, que Lellis Vieira, por uma década, firmou um relativo prestígio como cronista da AM. Cronista no sentido pleno da palavra: comentários ágeis, perpassados por alusões às relações amigáveis que mantinha com religiosos e políticos de velha cepa, tom ácido para tratar com os inimigos da Igreja, Lellis Vieira consagrou o gênero crônica na AM. Logo no seu ano de estréia, estabeleceu o grau de diálogo mais constante que manteria com o seu leitor e que permaneceria, com algumas oscilações, ao longo de sua trajetória na revista. Por exemplo, no final de 1918 relacionou a epidemia de gripe espanhola com uma “nova modalidade” epidêmica latente e que arruinava os cérebros: o espiritismo: “*Coisas espantosas tem feito o proselitismo espírita. Pessoas há, tão endoidecidas pela obsecação do mal, que se tornam simplesmente ridículas. Conhecemos muitas delas. Resolvem tudo pelo conselho dos médiuns*”.⁵⁵⁶ Neste sentido, Vieira retomaria o tema do espiritismo somente no ano de 1925, no entanto, nem essa distância entre a primeira e a segunda crônica demonstraram uma maior tolerância com a doutrina de Kardec, vista por alguns grupos intelectuais à época, sobretudo católicos, associada a perturbações mentais: “*O espiritismo, nesses progressos de chamar “pessoalmente” os que se foram deste mundo, vai despovoar os cemitérios. É por isso que os hospícios se enchem de transviados da razão...*”.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ VIEIRA, Lellis. *Semanaes*. In: AM n. 20 de 19/5/1923, p. 294. [Grifos no original].

⁵⁵⁶ VIEIRA, Lellis. *Semanaes*. In: AM n. 31 de 21/12/1918, p. 469.

⁵⁵⁷ VIEIRA, Lellis. *Semanaes*. In: AM n. 51 de 19/12/1925, p. 807. Segundo explica Artur Cesar Isaia, o espiritismo que chegou ao Brasil em finais do século XIX e que avançou no mercado religioso brasileiro por volta do segundo quartel do século XX “longe estava de ser visto como um fenômeno de massas, sua importação e o cultivo de suas idéias dava-se, sobretudo, entre uma elite letrada, em um país com alto índice de analfabetismo. Por outro lado, em terras brasileiras, o Espiritismo teve que partir para jogos identitários bastante complexos, tentando fugir do descrédito e da marginalização social. Se na França, tinha como

O exemplo acima, e outros que tomaremos, indica que a fugacidade vinha expressa como um dístico nas crônicas de Lellis Vieira. Essa condição, não obstante estar explícita para o analista da “obra” de Vieira, desfavorece claramente uma sistematização mais adequada de seus escritos, embora também fique claro que a sua produção de crônicas era de bastante valia para os editores da revista: era certeza de manutenção de clientela. Ainda assim, os textos de Vieira podem ser divididos, arbitrariamente, em duas fases. Uma primeira que vai de 1918 até por volta de 1922/1923 na qual o tom de controvérsia está distante de atingir um grau máximo de intolerância religiosa ou de certa perversidade diante das modernidades. Essa primeira fase encerra-se com um teste para sua legitimidade como cronista católico e corresponde, sobretudo, à disposição em servir a causa católica por meio da representação política, utilizando como cabo eleitoral a própria revista.

É de abril de 1922 a sua tentativa de eleição para a Câmara Legislativa do Estado de São Paulo, e é da AM que parte a notícia de sua candidatura no sufrágio ocorrido no dia 26. Tentativa, diga-se, bastante tardia, uma vez que lançou seu nome há menos de um mês das eleições gerais, contando, certamente, com a fidelidade dos seus leitores semanais e de acólitos disseminados por vários organismos do catolicismo. Na verdade, Vieira argumentou à época que não foi idéia sua a candidatura, e sim, levantada “*pelos seus amigos e irmãos em fé religiosa*”: ⁵⁵⁸

Vamos hoje tratar de um assunto de magna importância para todos nós católicos, qual seja o da MINHA CANDIDATURA A DEPUTADO ESTADUAL pelo 1º Distrito, levantada, não pelo humilde signatário das Semanaes, mas, pelos seus amigos e irmãos em fé religiosa. Embora político, como membro do diretório do distrito da Sé, nesta capital, Juiz de Paz há 14 anos em exercício efetivo do cargo, e um dos redatores do órgão do Governo do Estado, o “Correio Paulistano”, nunca fui, em rigor, um militante nas lutas eleitorais, ocupando aqueles cargos, por confiança pessoal dos chefes da situação.

Amparado pelos chefes da situação, Lellis Vieira se achava um caso excepcionalíssimo. Pretendia, na Assembléia paulista, além de representar o pensamento

principais opositores a Igreja e o materialismo, no Brasil, o Espiritismo precisou lutar contra a equiparação de suas práticas com o universo cultural africano e, a longo prazo, aclimatar-se à hegemonia do imaginário católico, vivido de forma não necessariamente sacramental e institucional por grande parte da população”. Cf. ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, República e Progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur Cesar. (Orgs.). *Progresso e Religião*. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 292-293.

⁵⁵⁸ VIEIRA, Lellis. Semanaes. Cit., p. 196.

católico do povo, “*zelar e defender, os interesses do comércio e da indústria, atividades a que me consagrei durante muitos anos*”.⁵⁵⁹

Vieira contava de 1.800 a 2.000 votos para uma candidatura triunfante. A julgar pelos pretensos apoios, suas bases eleitorais eram vastas: sacerdotes de paróquias, confrades vicentinos, ex-alunos e colegas do Colégio Salesiano, zeladores dos Apostolados da Oração, Ligas Católicas, Ordens Terceiras e Irmandades, Centros Católicos, enfim, “*todos os núcleos de catolicismo, e individualmente, todos os que professam a nossa santa religião*”.⁵⁶⁰

Malgrado o escasso tempo dedicado para a campanha, Vieira parece que considerava sua coluna de crônicas uma boa escada para o sucesso do empreendimento eleitoral e da conseqüente atividade parlamentar, esperando um resultado plenamente compensador.⁵⁶¹

O pleito revelou-se em rotundo fracasso para Vieira. Os 400 votos recebidos ficaram bastante aquém do necessário e suas bases eleitorais não corresponderam à estimativa inicial. Mesmo assim, ele percebeu que o sentimento católico manifestou-se tanto quanto lhe foi possível e isso teria provado que pela fé religiosa compreendia-se o alcance político de existir no parlamento um representante. Vieira justificava que a sua candidatura e derrota nas urnas não podiam escapar à “*chufa dos irreverentes*”, desses que não tinham a graça de viver no seio consolador da Igreja. Porém, o católico prático e militante tinha de se resignar e agir, combater e atuar, repelir o errado e defender o certo. E foi assim, que percorrendo todas as seções eleitorais da capital Lellis Vieira teve de ouvir “*coisinhas de hereges*”:

- Aquele é o reverendo candidato...
 - Que pena! Parece uma criatura esclarecida e com idéias tão atrasadas.
- Eu ouvi isso e mais coisas, guardando sempre uma aprumada compostura, porque, realmente, duro é confessar, mas em matéria de religião, a nossa ignorância é bem maior do que se supõe.⁵⁶²

A segunda fase de sua contribuição para a AM corresponde a significativa mudança na modulação de ênfase moral que parece se configurar na ansiedade pela procura ou pela

⁵⁵⁹ Idem.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 17 de 29/4/1922, p. 262.

⁵⁶² VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 18 de 6/5/1922, p. 278.

criação de fatos polêmicos. Tornara-se mais intransigente e intolerante com alguns costumes, passando a defender sistematicamente instituições católicas essenciais como o casamento, ou a denunciar modismos femininos como fatores de corrupção social que tinham na degradação da família sua origem. Lembremos que a austeridade e a impertinência moral em relação à depravação dos costumes é um ponto chave na agenda política e religiosa dos integristas.

Vieira, assim, em termos de combatividade, avança como arauto moralista da AM. Com certo senso de percepção sobre as transformações que ocorriam, lastimava o desrespeito às hierarquias pelo aniquilamento acelerado das relações tradicionais entre os gêneros. Julgava como pecado insanável o certo desprezo da sociedade pelas verdades do catolicismo: fora do catolicismo, dizia ele, *“dificilmente a verdade triunfa”*,⁵⁶³ e fazia crer que o meio de difusão de suas crônicas, a AM, era apenas um meio de *“leitura suave, aceita bondosamente por espíritos que não se contaminam, valem por uma luminosa conquista de abnegação dos que se empenham pela obra e por uma solene afirmativa da alma admiravelmente dos leitores da Ave Maria”*.⁵⁶⁴

Ora, pois tal foi a impressão passada pela maioria dos articuladores ou cronistas mais assíduos da revista, sobretudo, por Lellis Vieira. Uma representação que quase sempre atribuiu a AM a qualidade de artefato intelectual sem maiores pretensões e com o intuito singelo de despertar corações católicos para uma doce jornada de salvação. Protegida por essa representação, ou por uma atitude *“lépida e louçã”*,⁵⁶⁵ a ambigüidade recoberta por esse presumível ideal de “luminosa conquista de abnegação” contém outros tantos sentidos, porque, ao lado dessa inocente abnegação, também figuravam outros olhares. As oportunidades para deslocar essa leitura surgiam ou por conta do comemoracionismo católico, ou por notícias que chegavam à Lellis Vieira, e ainda, pelo que ele observava no cotidiano.

Em maio de 1923, Vieira acompanhara a comunhão pascal dos estudantes católicos de escolas superiores, realizada por iniciativa do futuro cruzado anticomunista e ainda padre Gastão Liberal Pinto. Nos seus comentários ao evento, a leitura suave dera ocasião a um outro tipo de espírito, tanto mais intransigente em virtude de que diferenças religiosas e

⁵⁶³ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 21 de 26/5/1923, p. 326.

⁵⁶⁴ Cit., 19/5/1923, p. 294.

⁵⁶⁵ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 21 de 31/5/1919, p. 327.

mazelas de costumes eram não só criminalizadas, mas forçosamente incorporadas ao texto para acentuar e significar o momento, esse momento sempre esperado de exposição pública da crença:

Nestes tempos de cocaína e de pocker, de champanhadas e farrismos mais ou menos delituosos, aquele belo movimento de fé pública, veio como um protesto contra o enxurro dos costumes livres, que exilam Deus, que proscurem a moral, que desprezam o pudor, que repelem a castidade, que atacam a ordem, que mutilam as tradições, ferem a dignidade, o amor próprio, a consciência, o brio, a delicadeza, o respeito e a própria honra. A mocidade estudante de São Paulo, com a sua festa eucarística da semana, no divino culto ao Santíssimo Sacramento do Altar, prepara-se para todas aquelas glórias de fé e de patriotismo. O grande antiste que foi o santo arcebispo D. Silvério, como um profeta da época contemporânea, predisse e chamou a atenção dos brasileiros, para os pés de lã das seitas americanas que se vinham intrometendo na nossa vida doméstica, encapotadas de missões rockeffellers, mackenzis, associações cristãs e outras modalidades de expansionismo *yankee*.⁵⁶⁶

Em Vieira, há sempre a necessidade de estabelecer essas relações que, à primeira vista, pareceriam estapafúrdias se não correspondessem a um programa comum. Em qualquer situação que merecesse a visibilidade da religião católica, surgia como natural ou obrigatória a conexão com a realidade que se perdia ou era posta em risco diante de outras realidades.

Algo que aturdia sinceramente Lellis Vieira era a atitude da “mulher moderna”. É com mais ênfase a partir de 1923 que a sua cruzada contra os novos hábitos femininos ou contra o divórcio ganha ímpeto. Mais incisivo contra determinados tipos de posturas e atitudes, Vieira construía alegorias ou tropologias para reafirmar suas teses tradicionalistas. Qual a definição de “teoria moderna” para o cronista, sob a rubrica específica do feminismo ou de atos de mulheres que estariam às avessas? Poucos, ou ninguém, se importava com as tradições de família, nem do passado desta ou daquela pessoa. O presente, o momento, a atualidade é que regulavam para todos os casos máximos da vida. Segundo Vieira, a última guerra mundial teria contribuído para apressar a reforma do mundo e encher de “*bobagens a cabeça vazia dos homens, que se tornaram incompreensíveis, esquisitos, ambiciosos, soberbos e perversos*”.⁵⁶⁷

A fortuna fácil conseguida por alguns durante o conflito, especialmente no Brasil, teria corrompido a vida de recato de casais que antes pautavam sua existência pela

⁵⁶⁶ Cit., 26/5/1923, p. 326.

⁵⁶⁷ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 22 de 2/6/1923, p. 342.

parcimônia, simplicidade e circunspeção. Assim é o caso de transformação do “casal” Paulo Pinto e Noemia, metáforas que servem a Lellis Vieira para ilustração de sua tese. Vieira constrói a cenografia, os diálogos e os personagens para uma das facetas de sua pedagogia da moral:

- Quem é aquela senhora de branco, toda de branco, com sua fronte bela? – perguntou o Tenente Camargo ao seu amigo Dr. Lima Pontes, ambos aboletados numa mesa de confeitaria a matar o tempo...
- Não conheces? É Mme. Pinto, antiga esposa do negociante Paulo Pinto, de uma grande casa importadora aí da praça.
- Pois olhe, - redarguiu o Tenente – pensei que fosse alguma das artistas do Bataclan. Aquele vestido colante, tão baixo de cinta, é mais toilette dessas francesas de cabaret, que de uma senhora casada. (...) Veio a conflagração que transformou os mendigos em milionários, e os ricos em copeiros e “chauffers” e aquele Pinto trepou ao último andar da vida, senhor, hoje, de uma formidável fortuna. A vida de recato que levava o casal passou-se logo para um fantástico turbilhão de pompas e recepções, de palácios e automóveis, e tudo isto, elementos magníficos de ociosidade, perturbou a harmonia do casal... Pinto perdeu-se por aí nas barafundas da vida airada, e Noemia desmontou a cabeça, sobrevivendo dessa trapalhada um divórcio algo escandaloso. A sentença do Juiz, porém, condenou Pinto a indenizar a mulher com a metade da sua fortuna, e ela enriqueceu por esse meio, que pode não ser muito recomendável, mas é muito respeitável, segundo a idéia moderna de que só o dinheiro vale nas coisas sociais.⁵⁶⁸

Mais adiante, encetará uma renitente campanha contra roupas e cabelos modernos, contra “as senhoras” que, “*por exemplo, já estão guiando automóveis*”,⁵⁶⁹ e tecerá breves comentários sobre os “três elementos sociais” que seriam, incontestavelmente, de maior repercussão do espírito moderno: “*o cinema, o “foot-ball” e o tango*”.⁵⁷⁰

O cinema, todos sabiam, com as exhibições livres e as magníficas fitas de enredos nada decentes, continuava a devastar as consciências, ensinando-lhes as coisas mais perigosas e reproduzindo episódios cuja imoralidade os próprios freqüentadores eram os primeiros a reprovar. Depois, o futebol que, embora ninguém condenasse pois se constituía em exercício físico, tomava o caráter de enfermidade generalizada, apaixonando violentamente os torcedores e torcedoras e caindo no exagero. Enfim, o tango, dançado com uma irreverência imprópria de moças de família e fonte de inúmeras “descaídas” que ofendiam o recato, a discrição e a linha que deviam ter pessoas de boa educação.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Idem.

⁵⁶⁹ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 30 de 28/7/1923, p. 470.

⁵⁷⁰ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 31 de 4/8/1923, p. 486.

⁵⁷¹ Idem.

A despeito do lugar comum e do caráter efêmero das observações de Vieira, há, sem dúvida um vetor, um núcleo que ordena sua reflexão, bem como a prevalência de certos temas que são retomados apenas como um facho de ilustração, ou então, ocupam o lugar central, seja quando discutem as diferenças de opiniões e atitudes entre católicos e protestantes quanto aos monumentos religiosos, ou quando incidem na crônica comemoracionista do jubileu dos magistrados da Igreja. Ambas as leituras procuram como fundo específico, além da crítica ao protestantismo, desenvolver e estimular nos católicos uma concepção sobre a intolerância religiosa.

No primeiro caso, Vieira remete a questão da dicotomia tolerância / intolerância para a campanha que visava erigir o monumento ao Cristo no Rio de Janeiro e acusa os metodistas “invasores” de serem adversários de Cristo porque adversários ferrenhos da construção do monumento, uma vez que alguns pastores já teriam dado demonstrações públicas de descontentamento. Vieira afirmava que tal polêmica deixava confessar que os metodistas ao se oporem à construção da estátua, opunham-se, na verdade, contra a fé religiosa no Brasil, e que tal conduta podia / devia ser combatida com a intolerância religiosa dos católicos. Mas em que perspectiva? Não tolerar evidentemente, dizia Lellis, hostilidades aos sentimentos de cada um de nós, ataques às nossas qualidades de consciências e destruição dos ideais que alimentamos e pelos quais nos batemos. Tolerar seria consentir, deixar passar, aquiescer, conformar-se, subscrever.

Diante de um adversário hostil e destruidor dos sentimentos e tradições católicas podem-se tolerar certas atitudes? Se o católico, “*portador da verdade da fé, tolerar, isto é, permitir, aquiescer, conformar-se com os seus inimigos, ipso facto, será vencido por este*”.⁵⁷²

Logo, a intolerância religiosa, longe de ser, como se dizia e pensava, um ato de impedir crenças alheias, era simplesmente uma defesa de princípios, uma proclamação de “convicções absolutas”: “*Aceitamos, pois, como católico, que somos intolerantes*”:

Só os que são *tolerantes*, porque estão de acordo com os invasores e com eles fazem causa comum. A *intolerância religiosa*, pois, impõe-se a todos os brasileiros católicos, contra os hóspedes desabusados. Os hermeneutas da Constituição da República, dirão que a lei permite a *liberdade* de cultos. De pleníssimo acordo. Mas, entenda-se bem; *liberdade*, não quer dizer *ataque* aos outros. Essa *liberdade*, entretanto, degenerou em hostilidade ao ato católico do Cristo no Corcovado. Logo,

⁵⁷² VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 43 de 27/10/1923, p. 462.

contra tal *liberdade*, opomos, logicamente, a *intolerância religiosa*, que é a defesa também da nossa liberdade.⁵⁷³

No segundo enquadramento, Vieira chamava a atenção que em simultâneo às festas imponentes realizadas no Rio em honra do jubileu sacerdotal do cardeal Arcoverde, teriam sido realizadas subscrições públicas para a obtenção de 115:000\$000 (cento e quinze contos de réis) em nome da Associação Cristã de Moços “*positivamente contrária à catolicidade patrícia e às tradições religiosas, portanto, do povo brasileiro*”.⁵⁷⁴

Dizia Lellis que enquanto o Rio de Janeiro aclamava entusiástica e ruidosamente o primeiro cardeal da América Latina, chefe da religião católica apostólica e romana, em São Paulo, o protestantismo, o metodismo, o anglicanismo, o “luterismo”, reuniam-se em “almoço permanente” num dos mais luxuosos hotéis da cidade e daí partia em caravanas diárias, “*buscando donativos para manutenção de um grêmio insofismavelmente sectário*”.⁵⁷⁵

E denunciando o americanismo religioso, político e expansionista, por ser contrário às verdadeiras demonstrações de fé, e escancaradamente hostil “*ao património religioso do catolicismo patrício*”, Lellis Vieira reeditava a questão da intolerância discutida meses antes. Se no Rio desenrolava-se todo o “esplendor da glória imortal da Eucaristia”, em São Paulo um bando precatório da invasão americana protestante tratava de assunto mais “sólido”, mais prático, menos espiritual certamente, porém, mais concreto que eram os 115 contos de réis de que necessitava a Associação Cristã de Moços para educar a moral da “*mocidade patrícia, orientar a parte ‘espiritual’ dos nossos irmãos e prepará-los fisicamente... para o que der e vier*”.⁵⁷⁶

É bem possível que Lellis Vieira, por esse tempo, desconhecesse, ou mesmo quisesse ignorar algumas concepções sobre a tolerância, surgidas de muito tempo atrás e ainda para responder aos novos desafios levantados pela situação religiosa que a Europa conheceu a partir do Renascimento e da Reforma,⁵⁷⁷ e reafirmadas também por alguns autores iluministas, decididamente, leituras avessas à perspectiva católica de Vieira. O seu

⁵⁷³ Idem. [Grifos no original].

⁵⁷⁴ VIEIRA, Lellis, Semanaes. In: AM n. 18 de 10/5/1924, p. 282.

⁵⁷⁵ Idem.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ Cf. CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores*. Secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2006, p. 67.

tom de diálogo com outras religiões, e que se prolongava na visão de mundo sobre outras manifestações seguia o modelo de “teologia da guerra”, e pensava que o “seu território” católico deveria estar defendido contra os ataques e ameaças. O cronista, entrincheirado na sua Igreja, parecia praticar o velho princípio, como foi mencionado anteriormente, *Extra ecclesiam nulla salus*, e simplificado na fórmula “*fora do catolicismo, dificilmente a verdade triunfa*”. Lellis, neste sentido, e como ficou mostrado, era adepto de um regime de intolerância formal, em prejuízo de uma prática de tolerância informal entre populações católicas e populações de outras religiões, que foi, talvez no Brasil, a prática mais comum.

Questões coletivas ou políticas eram submetidas por Vieira à moral religiosa. Essa moral religiosa quase necessariamente descambava, em várias oportunidades, para uma crítica ao sensualismo associado ao figurino feminino. Este foi o mais importante combate desenvolvido por Vieira à frente de *Semanaes* e o debate ao qual dedicou maior tempo e esforço reflexivo de cronista.

Uma das polêmicas mais evidentes do intransigentismo desprezível de Vieira relacionado aos modos femininos foi desenvolvida com uma freqüente colaboradora da revista AM que empregava o pseudônimo “Luciflor”. Notícias a ele chegadas por carta de Botucatu em setembro de 1924 davam conta que anúncios publicados nos jornais por uma associação de senhoras católicas avisavam “*as suas consocias que contratou [a associação] uma boa cabeleireira para o serviço de salão na sede*”:

O missivista estranha esse gesto e atribui que aquela profissional deve ser hábil em cabelo “à la garçonne”, “la bébé”, “la mistinguet” e “la quelque chose”. E, zangado, fala que não entende como é que neste momento em que a Igreja está combatendo essas coisas todas, uma associação de caráter religioso vá assim contra a mão, facilitando a “tosa” dos cabelos católicos. Se a Igreja, por suas autoridades que devem ser tacitamente obedecidas quando ensinam e quando pregam, está combatendo a moda, o cabelo cotó e outras manifestações de falta de miolo, como é que uma associação católica contrata cabeleireiras para podar as madeixas do seu belo sexo?

Só se a cabeleireira é apenas para pentear... Na dúvida, porém, o nosso missivista tende que é para cortar, e por isso apitou lá de Botucatu...⁵⁷⁸

A resposta de “Luciflor” somente apareceu em novembro na forma de Carta Aberta “Ao autor das *Semanaes*”. Ali, Luciflor explicava que a Liga católica da qual fazia parte era uma associação feminina composta de “*senhoras e senhorinhas da nossa melhor*

⁵⁷⁸ VIEIRA, Lellis. *Semanaes*. In: AM n. 35 de 27/9/1924, p. 570.

sociedade”, sendo sua finalidade desenvolver a ação social católica em qualquer de suas modalidades. Neste sentido, o aperfeiçoamento nos conhecimentos religiosos, científicos, literários e artísticos, além de proporcionar-lhes diversões honestas, confirmaria a absoluta adesão e obediência à Santa Sé e ao prelado da diocese de Botucatu.⁵⁷⁹

Como a associação não era de caráter paroquial, houve a necessidade de organizar uma sede em ponto bem central para comodidade das sócias, *“onde elas estivessem à vontade, tivessem algum conforto, a fim de não lhes tolher a liberdade de ação”*.⁵⁸⁰ Logo, a sede foi transformada em ponto de reuniões, agregando sala de palestra, salas de chá, manicuras e cabeleireiras, com o intuito apenas de lavar, ondear e pentear os cabelos, sendo que *“Até hoje, nenhum cabelo foi cortado dentro da nossa sede; visamos apenas a lavagem, com secador elétrico que é mais pronto e mais cômodo, o ondeado e o penteado, bem como ...:*

o corte das unhas e tratamento das mãos, por senhoras de reconhecida idoneidade, a fim de desviar as nossas sócias da promiscuidade dos cabeleireiros. Que nos conste, não é pecado ter a cabeça e as mãos asseadas, e é mais moral ter-se um lugar só de senhoras para esse fim. Penso que o meu distinto amigo preferirá, quando suas filhinhas forem moças, vê-las freqüentar os salões da Liga das Senhoras Católicas, para chás (sem dança), e esses outros serviços de higiene, a vê-las saracotear pelo Mappin, Esplanada, Trianon, etc., sujeitas a encontros, apertos, e crítica malévola de ambos os sexos, para não dizer mais!...⁵⁸¹

Além de todas essas comodidades, Luciflor argumentava que tais serviços eram apenas “acessórios secundários”, e o principal, talvez ignorado por Lellis Vieira, é que a Liga desenvolvia, promovia ou mantinha intensos trabalhos sociais que se desdobravam em doze longos itens como: 1) manutenção de cursos de português, francês, inglês, italiano, canto, declamação, datilografia, taquigrafia, chapéus; 2) sala de exposições de trabalhos que eram vendidos em boas condições para auxiliar as expositoras, que eram, em geral, mulheres de poucos recursos; 3) secretariado de colocações quer no comércio, quer em colégios ou casas de famílias; 4) biblioteca com bons livros, jornais, revistas nacionais e estrangeiras, estando a cargo dessa seção, esclarecimentos e juízos certos, sobre peças de teatros, romances, fitas cinematográficas, instruções sobre modas e figurinos decentes, para guiar as senhoras no que é sério e moral; 5) aulas de apologética ministradas pelo rvm.

⁵⁷⁹ Luciflor. Carta Aberta Ao autor de Semanaes. In: AM n. 41 de 15/11/1924, p. 661.

⁵⁸⁰ Idem.

⁵⁸¹ Ibidem.

Manfredo Leite; 6) palestras morais e instrutivas sobre assuntos de atualidade; 7) natal dos pobres com o auxílio de todas as Conferências de São Vicente de Paulo; 8) distribuição de somas em dinheiro às vítimas da revolução de julho em São Paulo; 9) escola primária; 10) escola doméstica profissional dirigidas pelas Filhas de Maria Imaculada, mandadas vir da Espanha, especialmente para educar e preparar moças para servir como criadas, em casas de família; 11) curso de português especial para criadas alemãs recém chegadas, a fim de poderem se empregar depressa e bem; 12) organização e inauguração em breve de um restaurante a preços módicos para as moças empregadas no comércio, a fim de evitar que elas se fatigassem indo almoçar a grandes distâncias e fazê-las ter algum recreio instrutivo (jornais, boas revistas) no tempo de intervalo do almoço.

Luciflor fechava sua missiva justificando que o trabalho da associação não se tratava de mera futilidade e pedia a Lellis a fineza de “informar o seu leitor de Botucatu” de que os serviços de cabeleireira era para higiene e não para cortes modernos a “la garçonne”, “la bébé”, “la Mistinguette”, “la quelque chose”.⁵⁸²

É interessante que o viés religioso moral e intransigente da abordagem de Luciflor é quase tão escancarado quanto o de Lellis Vieira. A separá-los uma fronteira invisível denunciada apenas pela disposição filantrópica da liga católica que Luciflor representava e que justificava a presença de profissionais que cuidavam da higiene feminina e dos vários cursos formativos para moças. A uni-los um sonoro apelo de luta contra a descristianização pela moda. Mas o chauvinismo católico de Lellis Vieira não se convenceu com as respostas de Luciflor reagindo de forma desproporcional e por meio de duas edições sequenciais da revista AM.

Na primeira resposta, publicada em 22 de novembro, Vieira lamentava que Luciflor apenas casualmente tomasse conhecimento do debate então promovido por revistas católicas sobre o tema das “modas atuais e o delírio dos costumes modernos”: *“Nestas mesmas colunas transcrevemos as ordens categóricas de vários prelados que tomaram ultimamente medidas enérgicas contra o paganismo do vestuário nos templos”*.⁵⁸³ Na continuação da resposta Vieira, recuando e depois contra-atacando com a publicação de um abaixo assinado, sublinhava que não se colocavam em discussão os fins da associação, e o

⁵⁸² Idem, p. 662.

⁵⁸³ VIEIRA, Lellis. Semanaes – Carta aberta à Senhora Luciflor. In: AM n. 42 de 22/11/1924, p. 674.

que apenas tinha-se articulado era que o anúncio de cabeleireira poderia ter gerado interpretações várias sobre a “prática da moda moderna” numa entidade católica. Não obstante a ressalva, Vieira publicava em anexo à crônica um juramento de professoras e demais senhoras e senhoritas católicas que seria depositado na capela do Santíssimo Sacramento em São Paulo. O Juramento, assinado nada menos por cento e sessenta e uma mulheres prometia:

Prometemos a Jesus Sacramentado observar o que está escrito:

As moças até 20 anos devem:

Deixar aparecer só o pescoço; usar mangas cobrindo os cotovelos; saias que não sejam justas no corpo e de comprimento conforme a altura da moça. Fazendas transparentes, somente sobre forro tapado. Corpinhos justos, debaixo das blusas. Cinturas não mais de 10 centímetros abaixo do natural.

Não cruzar as pernas em público.

Não requebrar propositalmente, para mostrar as formas do corpo.

Nada, enfim, que possa provocar sensualidade e arrastar ao pecado.

As maiores de 20 anos, além do que está dito, devem: descer as mangas até os pulsos e as saias até os tornozelos.

Nos bailes é permitido o decote, porém, em termos convenientes.

Para confirmar, assinamos.⁵⁸⁴

Era com raro devotamento que Lellis Vieira abraçava a causa moral das mulheres católicas. Não só engajado, mas porta voz de uma catequese que passava a defender a formação espiritual por uma pedagogia que alertava que o pecado, a maldade, o erro, estavam instalados no cabelo de beira de rancho, na manga de toco, no sapato cor do diabo vermelho, no tango, no maxixe, no calão, na cocaína, no divórcio, no cinema e outros.⁵⁸⁵

Segundo Lellis, enganavam-se as sociedades corruptas quando se iludiam nas ânforas do mundanismo. Que civilização era esta que raspava a nuca, borrava a cara e expunha a plástica ao comentário erótico do público? Em outros tempos, a família brasileira

⁵⁸⁴ VIEIRA, Lellis. Semanaes – Carta aberta à Senhora Luciflor – II. In: AM n. 43 de 29/11/1924, p. 690-691. Como lembra Rioldo Azzi, a partir dos anos 1920, os estilistas passaram a criar vestidos mais adequados para o período de verão, e em geral para o clima tropical, o que provocou forte reação por parte dos setores católicos. O corpo feminino continuava a ser visto pelos católicos mais afoitos e intransigentes como um convite ao pecado e à corrupção, e daí a insistência para que a mulher se apresentasse sempre com o corpo coberto. Porém talvez o mais adequado argumento de Azzi é aquele que se refere à maior presença feminina no espaço urbano que resultou, gradativamente, em novas formas comportamentais. Cf. AZZI, *A História da Igreja...*, cit, p. 134. Além da questão associada ao clima, os vestuários acompanharam uma tendência ao barateamento gerada ou por situações econômicas que impactaram a sua estética, ou pela democratização da moda que se expressou numa maior liberdade de escolha, sobretudo, para as mulheres das regiões urbanizadas.

⁵⁸⁵ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 44, de 5/12/1924, p. 706.

caitava o rosto de tinta? Em outras eras, de singeleza e recato, a moça patrícia se desconjuntava num salão de baile amaxixando a dança?

Não ! Nunca! Nós somos um povo nascido e educado sob os braços amplos da cruz, bebendo no Evangelho os ensinamentos católicos da nossa primitiva formação. Dentro destes princípios de uma severidade sadia, devíamos continuar a nossa vida, calma, feliz, patriarcal e boa, em lugar de nos afundarmos no charco deprimente de costumes que não são nossos e de hábitos que aberram da simplicidade tradicionalmente patrícia.⁵⁸⁶

A exploração historicista ligando origens de uma pátria, de uma nação, de um lugar que foi criado e se estabeleceu por empreendimento exclusivo da cruz católica era usual e argumento potente para sedimentar a idéia de que a antítese dos costumes importados, das seitas estranhas e dos hábitos adquiridos por imposição estrangeira funcionavam como causa de desagregação religiosa. A cultura alienígena e avessa às tradições católicas trouxe com ela os cabarés, as champanhadas, as jazz-bands. O senso político contemporâneo de Lellis, com a ressalva dos grupos que se declaravam publicamente católicos era pouco recomendável em matéria religiosa. O positivismo inicial da república, para Lellis, havia estimulado o pensamento utilitarista pelo qual as correntes de materialismo se desenvolveram para atribuir sentido apenas à paganização dos costumes.⁵⁸⁷

Ora, uma das formas pelas quais se traduzia essa paganização de costumes era por uma vertente substitutiva de comemorações que centrada no tempo histórico e profano do homem negligenciava o tempo sagrado da Igreja. Nesse aspecto, Vieira lograva incorporar mais uma crítica que visava condenar efemérides como a confraternização universal situada logo no primeiro dia de cada ano.

No momento em que a humanidade se confraternizava à moda de cão e gato “*é que o Vaticano, a eterna verdade, o Bem supremo, o Justo inflexível, pela palavra divina de Sua Santidade, o glorioso Papa reinante, acaba de instituir a festa universal de Cristo Rei*”.⁵⁸⁸ Vieira aludia à recente encíclica *Quas Primas* promulgada em 11 de dezembro de 1925 por Pio XI instituindo a festa de Jesus Cristo Rei.⁵⁸⁹ A festa de Cristo Rei, conforme a condição litúrgica estabelecida no documento papal deveria celebrar-se a todo último

⁵⁸⁶ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 11 de 14/3/1925, p. 166.

⁵⁸⁷ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 31 de 1/8/1925, p. 486.

⁵⁸⁸ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 2 de 9/1/1926, p. 22.

⁵⁸⁹ PIO XI, papa. *Carta Encíclica Quas Primas* – Sobre La Fiesta Del Cristo Rey. Disponível: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html Acesso em 18/5/2008.

domingo de outubro que precedia à festividade de “Todos os Santos”. A encíclica também reafirmava doutrina contra o laicismo moderno, segundo as palavras do papa “*la peste que hoy condiciona a la humana sociedad*”. Igualmente, desejava ser uma resposta à negação do “império de Cristo” sobre todos os homens: “*se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos a la eterna felicidad*”. Pio XI ainda sintetizava algumas situações históricas nas quais a Igreja se teria submetido, por opressão, aos poderes civis e profanos ou quase substituída por uma religião natural:

Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con los demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo alguno de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios.⁵⁹⁰

Lellis Vieira fazia eco às palavras do papa na sua crônica aos leitores da AM. Interpretava a festa do Cristo Rei como uma medida para rivalizar com a confraternização dos povos de 1 de janeiro. O reinado de Cristo impunha-se nessa época, segundo Vieira, contra o reinado do diabo em conluio com o homem moderno, um ser contagiado por ódios, invejas, rivalidades e ambições:

O homem supõe que reina. Não reina coisa nenhuma. Só há um rei – Cristo. E porque se tem banido o reinado Dele, é que a terra se confraterniza rumorosamente com sua excelência o Demônio... O demônio está em tudo. Está na “confraternização dos povos”, está no cabelo cotó, na política das paixões, no livro carnalizado de literatura reles, no cinema de beijos, raptos, furtos e abraços, no pic-nic de pândegas, na luta pelo dinheiro, na concorrência dos méritos, enfim, nunca o demônio teve tanta procura, nem nunca conquistou tanto prestígio como agora, depois que a civilização da perna de fora se implantou no progresso do braço nu...⁵⁹¹

Com tal chave de compreensões sobre o social é bastante possível que o prestígio de Vieira diante dos leitores tenha majorado. No início de 1926, a “*insistentes pedidos do público*”, Lellis Vieira enfeixava em livros as crônicas *Semanaes* publicadas na revista AM

⁵⁹⁰ Idem. Lembremos a observação do jesuíta MARTINA sobre esta encíclica e também da *Ubi Arcano* datada de 1922, como perspectivas de contemporizar politicamente com o fascismo italiano e que teria resultado, finalmente, na Concordata de 1929: “Essa tendência correspondia ao caráter autoritário e sob certos aspectos integrista de Pio XI, não só profundamente hostil a toda forma de laicismo, como se vê das encíclicas *Ubi arcano* (1922), e *Quas Primas* (1925), como favorável à tese do Estado católico, e disposto a se servir do fascismo para essa finalidade”. Cf. MARTINA, *História da Igreja...*, IV, cit., p. 164.

⁵⁹¹ Cf. Cit.

desde 1918.⁵⁹² Reunidas num total de sete volumes, as crônicas receberam o apoio para sua composição da editora das Escolas Profissionais Salesianas. Anos antes, quando da publicação de outro livro de crônicas sob o título *Fatos e Fitas* (1922), Vieira teria recebido uma menção elogiosa de ninguém menos do que Monteiro Lobato, que havia se referido ao cronista da AM como alguém que possuía o dom da amabilidade, o que lhe garantia a quantidade prodigiosa de amigos e leitores. Lobato também diria que Vieira era o intérprete fiel de milhões de criaturas, capaz de exprimir os pensamentos mais íntimos e traduzir a “**média**” das opiniões.⁵⁹³

Se fossemos balizar dentro de um esquema mental arbitrário a média de opiniões que Lellis Vieira representava, bem como localizá-las num quadro simplificador e dual que expressasse o “bem” e o “mal” conforme a fidelidade aos milhões de criaturas das quais Vieira era intérprete, seria até razoável e não exagerado que esse quadro exibisse a seguinte configuração:

QUADRO 1

BEM	MAL
<u>IGREJA CATÓLICA</u>	<u>DEMÔNIO</u>
Soberania de Jesus Cristo Recolhimento Pureza Matrimônio Oração Ordem Disciplina Obediência	Confraternização Universal Divórcio Modas / Feminino (bebidas, danças, músicas, vestuário) Espiritismo Protestantismo norte-americano

Consoante ao esquema apresentado, a tônica posta em um dos itens do quadro relativo ao “mal” foi uma marca padrão e indelével do discurso de Vieira: o divórcio. Como integrante e “chefe” de uma família numerosa, ele tinha como obrigatória em suas crônicas morais a passagem que alertava para o abismo que representava a possibilidade do divórcio. O divórcio, na letra de Vieira, era um crime acomodatório que ganhava outras dimensões além de uma pura e simples, mas grave separação de indivíduos unidos pelo sacramento do matrimônio da Igreja católica. O instituto da separação evidenciava a ausência de virilidade

⁵⁹² Aos bons leitores da “Ave Maria”. In: AM n. 6 de 6/2/1926, p. 102.

⁵⁹³ Idem. [Grifo nosso].

do homem no sentido de controlar a mulher e discipliná-la, evitando que ela ganhasse outros foros além da condição de procriadora e gestora doméstica, passiva e mudamente sofredora. Muitas das ruínas contemporâneas que se notavam nos lares eram originadas pela descompostura dos maridos: “*E há maridos que facilitam às esposas os bailes mais ou menos desengonçados, para terem eles a liberdade dos maxixes*”.⁵⁹⁴ Talvez por essa frouxidão dos homens; irrequietas, ansiosas de novas sensações, ávidas de mais conquistas, as mulheres deslocavam-se de suas originais e perpétuas funções: mulheres descendo ao campo das competições masculinas, querendo ser eleitoras, querendo votar, ir às urnas, disputar apurações, curar gente, defender réus, levantar fábricas, aceitar letras, pagar faturas, falir.⁵⁹⁵ Dessa situação descabida surgia o inevitável:

O divórcio continua admiravelmente bem, numa franca prosperidade destruidora da família. Já se divorcia até por esporte. É a elegância moral do tempo, divorciar-se. Marido e mulher, sem Deus e sem fé, sem religião e sem vida espiritual, combinam o divórcio, como quem combina um passeio. A família se vai constituindo num incômodo para a vida regalada. O esposo dispara para o jogo e para o cabaré e a esposa abre o chambre para os chás. Encontram-se casualmente á noite, à hora do jantar, quando se encontram!⁵⁹⁶

As civilizações do divórcio haviam abolido o espírito cristão,⁵⁹⁷ e sua epidemia tinha a ver como causa imediata e pouco aparente a independência que a mulher adquiriu na nova era dando-lhe a idéia de mesmos direitos quando solteira e não disposta a tolerar as coisas que antes pacientemente tolerava com grande e elevada dignidade.⁵⁹⁸ O divórcio, bem como seus equivalentes, não passava de um derivativo para as exigências do instinto sexual.⁵⁹⁹ Se por um lado o chefe de família mostrava um espírito desorganizado, era claro que a “dona de casa” ia pelo mesmo caminho: “*Às folhas tantas, um não respeita o outro, batem boca, anarquizam o lar e aí está a salvação – o divórcio!*”.⁶⁰⁰

A respeito da mínima possibilidade de ocorrer o debate parlamentar sobre a instituição do divórcio, Lellis, apavorado, sublinhava que as opiniões deviam ser unânimes

⁵⁹⁴ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 11 de 13/3/1926, p. 198.

⁵⁹⁵ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 44 de 31/10/1925, p. 694.

⁵⁹⁶ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 35 de 29/8/1925, p. 550.

⁵⁹⁷ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 11 de 13/3/1926, p. 198.

⁵⁹⁸ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 17, de 24/4/1926, p. 310.

⁵⁹⁹ Idem.

⁶⁰⁰ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 30 de 24/7/1926, p. 566.

contra esse descalabro social: uma lei selvagem, um recurso desastroso com que ficam marido e mulher para se descartarem.⁶⁰¹

Por fim, sua linha de argumentação também o conduzia a pensar numa economia matrimonial proibitiva para casais pobres em favor de certos tipos de uniões que somente estavam ao alcance de pessoas mais privilegiadas financeiramente, e que, de todo modo, também atentavam contra a religião católica:

É preciso não confundir a organização da família ao pé do altar, diante de Deus, no sacramento divino do matrimônio, com outra ordem de casamentos por encomenda. Gente pobre, gente humilde, não se pode dar ao luxo de casar nesta ou naquela lei, porque a operação demanda recursos avultados de viagens para fora do país. Quer dizer que esses casórios só estão ao alcance das bolsas abundantes. E o raciocínio nos ensina imediatamente que casar por essa forma, é uma questão puramente de dinheiro.⁶⁰²

Por que tamanha insistência em defender a estabilidade do matrimônio? É claro que a motivação religiosa e a condição de católico pesavam consideravelmente nas escolhas de Vieira para que expressasse essa metodologia antidivorcista. Ou seja, presume-se que o argumento religioso e conservador sobre a inviolabilidade do sacramento legitimasse sua posição de intransigente juiz da relação marido / mulher, bem como reafirmasse a permanência dessa relação no âmbito do casamento. No entanto, podemos sugerir outra possibilidade que não àquela vincada na motivação religiosa? Será que, imaginados um aumento no número de separações, um aumento no número de uniões livres e o debate sobre o divórcio no parlamento, haveria a possibilidade, no outro pólo, de ser estimulada a redução ou a queda drástica do número de uniões legais? Em que medida essas questões preocupavam Vieira ou elas apenas se reduziam a um conjunto de circunlóquios religiosos reiterados na sua fala durante dez anos?

Com uma clara apropriação do direito canônico, o Código Civil Brasileiro de 1916 prescreveu a indissolubilidade do matrimônio ao permitir o desquite. Esse instituto implicava na separação de corpos e bens com o vínculo matrimonial mantido intacto, porém, abrindo duas brechas para a sua dissolução: as de casamento nulo e anulável. Algumas tentativas de implantação do divórcio remontavam ao início do período

⁶⁰¹ VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 43, de 23/10/1926, p. 966.

⁶⁰² VIEIRA, Lellis. Semanaes. In: AM n. 14 de 3/4/1926, p. 262.

republicano, conforme aponta um antigo estudo do desembargador antivorcista Oliveira e Silva do também antigo Tribunal de Justiça da Guanabara.⁶⁰³

A partir de 1893, algumas iniciativas de leis divorcistas foram tentadas por políticos e juristas: o projeto de Érico Coelho em 1893 sofreu ampla rejeição de 78 votos contra e 35 a favor; em 1897, o mesmo deputado apresentou novo projeto divorcista que nem chegou a ser votado; em 1900 e 1910 o senador Martinho Garcez e Alcindo Guanabara respectivamente também apresentaram propostas; em 1903 no 1º Congresso Jurídico Brasileiro o jurista Virgílio de Sá Pereira apresentou uma tese-projeto que foi aprovada pelos participantes por estreita margem.⁶⁰⁴

Nas constituições republicanas as referências à indissolubilidade do casamento começaram a aparecer em 1934 (Art. 144), repetidas na constituição estadonovista de 1937 (Art. 124) e na constituição liberal de 1946 (Art. 163).⁶⁰⁵ Como reiterou o desembargador Oliveira, de um momento republicano em diante o matrimônio indissolúvel passou a ser protegido pelo Estado: “*sim, o casamento é indissolúvel, graças ao Estado que o quer e à Igreja que o vigia*”.⁶⁰⁶

Ocorre apenas que na década de 1920 Lellis Vieira e as centenas de grupos católicos organizados em torno da causa antivorcista ainda não estavam protegidos por dispositivos constitucionais do Estado. As estatísticas apontavam de 1872 a 1920 que o total de população não casada (solteiros e viúvos) resistia, concentrando-se sempre na faixa de 73% a 75% em relação ao total da população recenseada nos recenseamentos gerais de 1872, 1890, 1900 e 1920.⁶⁰⁷

No campo da luta pública, houve principalmente nos meses de setembro e outubro de 1926 uma ampla mobilização de associações católicas na pressão para que projetos divorcistas não fossem discutidos no âmbito da reforma constitucional. A reação católica

⁶⁰³ SILVA, Oliveira e. *Desquite e Divórcio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1964.

⁶⁰⁴ Idem, p. 159-161.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 171.

⁶⁰⁶ Idem, p. 160.

⁶⁰⁷ BRASIL. Anuário Estatístico do Brasil – Ano II – 1936. Instituto Nacional de Estatística. Rio de Janeiro: Tipo. do Departamento de Estatística e Publicidade, 1936, p. 43.

foi exacerbada a partir da aparição nos Anais do Congresso de uma representação dos “Obreiros Evangélicos” sobre a necessidade de lei instituindo o divórcio.⁶⁰⁸

Em sessões subseqüentes, os parlamentares tiveram de aturar as manifestações de centenas de instituições católicas que denunciaram um possível atentado antipatriótico, anti-religioso e anti-social no caso de correr em plenário algum projeto divorcista. Entre os católicos aconteceu até a infiltração da União da Mocidade da Primeira Igreja Batista de São Paulo adotando forte posição antidivorcista e destoando, assim, dos “obreiros evangélicos”.⁶⁰⁹

Anos antes, Lellis Vieira e associados católicos teriam dado uma pequena, mas significativa contribuição para que o número de casamentos aumentasse e para que a luta contra o divórcio não sofresse esmorecimentos. Reunindo negócios a convicções religiosas desde o ano de 1914, e aproveitando-se de uma conjuntura que foi espetacularmente frutífera para a proliferação de um tipo específico de atividade, Vieira se mobilizou a bem da instituição matrimonial. Que tipo de atividade era esta?

O mutualismo foi um tipo de negócio que teve uma ascensão sem precedentes no correr da década de 1910 no Brasil. As caixas de pecúlio dentro de suas inúmeras especificidades (por incêndios, por vida, por nascimentos, por mortes, por pensões vitalícias) ao ritmo frenético em que surgiam também desapareciam por motivos como simples liquidação, por insuficiência de capitais, por terem cessado suas operações sem a respectiva baixa etc. É verdade que a história de seguros privados no Brasil remonta ao

⁶⁰⁸ *CONGRESSO NACIONAL*. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume V, Sessões de 2 a 16/8/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. A representação aparece na sessão de 5 de agosto de 1926, p. 131.

⁶⁰⁹ Cf. *BRASIL*. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume IX, Sessões de 24 a 30/9/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927, p. 255. *BRASIL*. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume X, Sessões de 1 a 7/10/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928, p. 3, 137, 303, 392, 459, 487. *BRASIL*. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume XII, Sessões de 19 a 25/10/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929, p. 4, 120-121, 237-238, 366. Algumas das organizações e indivíduos católicos que protagonizaram as manifestações foram: Arcebispos e bispos da Bahia, Paraíba, Pernambuco, Minas Gerais, Alagoas, Sergipe, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Congregação Mariana de Belo Horizonte, Apostolado da Oração da Paróquia de Lourdes de Belo Horizonte, Estudantes da Faculdade de Direito do Recife, Associações Católicas de Campinas, Monsenhor Moura, Vigário Geral de Campinas, União dos Moços Católicos São José de Belo Horizonte, Associação das Damas do Sagrado Coração de Jesus de Mariana, Mães de Família e esposas do Apostolado da Oração e mais 208 associações da Diretoria das Damas e Adoração Noturna do Arcebispado de Mariana, Congregação Mariana de Belém, Paróquia de São Raimundo de Belém, União dos Moços Católicos de Botucatu, Confraria do Rosário de Botucatu, Associação dos Moços Católicos de Piraju, União dos Moços Católicos de Curvelo, Diocesanos de Barra do Piraí, Crianças do Catecismo de Botucatu, Diocesanos de Santos, Congregação Mariana de Campinas etc.

início do império, mais precisamente, e segundo Ricardo Costa, a 1828.⁶¹⁰ Porém, foi no contexto de intenso desenvolvimento urbano das duas ou três primeiras décadas do século XX que iria se dar o crescimento do mercado de seguros no Brasil, impulsionado pela demanda de novos ramos como, por exemplo, os seguros de acidentes de trabalho e outros seguros sociais.⁶¹¹

Uma das mais curiosas e exploradas formas de mutualismo era o pecúlio por dotes, isto é, consórcios de casamento.⁶¹² Muitas associações de pecúlio matrimonial se formaram no Brasil por essa época, como a Caixa Dotal do Recife em 1911, A Nupcial, São Paulo Dotal, Sociedade Anônima de Goytacaz, A Protetora Dotal Mineira, A Conjugal Brasileira em 1914, para ficarmos em pouquíssimos exemplos. Dentre esses exemplos, também figurava a Sociedade Paulista de Dotes, fundada em 18 de julho de 1914 e autorizada a funcionar pelo Decreto 11244 de 28 de outubro do mesmo ano.⁶¹³

Na ata de instalação da Sociedade Paulista de Dotes, reunidos os sócios fundadores sob a presidência de João Baptista de Castro Rodrigues, foram expostas as grandes conquistas do mutualismo moderno entre nós. Com o fim de fundarem na capital de São Paulo uma associação de pecúlios por casamentos achavam-se reunidos vários próceres do catolicismo paulistano que tinha por finalidade instituir aos seus associados quando se casassem pecúlios de 30, 20, 10 e 5 contos de réis, respectivamente a uma das quatro séries colocadas à disposição dos consorciados.⁶¹⁴ A título de gratificação aos membros da

⁶¹⁰ COSTA, Ricardo Cesar Rocha da. A atividade de seguros nas primeiras décadas da República. In: ALBERTI, Verena (Coord.). *Entre a solidariedade e o risco: história do seguro privado no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 23-24.

⁶¹¹ Idem, p. 47.

⁶¹² Não que o consórcio por casamentos se apresentasse como de curiosidade exclusiva. Veja-se o exemplo da **Mutualidade Católica Brasileira** fundada em 1912 e autorizada a funcionar pelo Decreto 10410 de 27/8/1913. A Mutualidade era uma associação de caráter beneficente organizada sob a forma mútua e fundada por católicos nacionais e estrangeiros, para fornecer pensões vitalícias. Dois artigos dos seus Estatutos, em especial, chamavam a atenção. O Artigo 19 determinava que para adquirir a qualidade de sócio fundador era preciso ser católico apostólico e romano praticante e não pertencer às seitas reprovadas pela Igreja. O Artigo 25 determinava que o fundador que viesse a ser convencido de fazer parte de sociedades secretas ou seitas condenadas pela Igreja seria *ipso facto* eliminado pelo Conselho de Administração e lhe seria restituída a sua jóia. Cf. *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1913 – Volume III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916, p. 595, 599-600.

⁶¹³ *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1914 – Volume IV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916, p. 163-165.

⁶¹⁴ Cada uma das quatro séries iniciaria com um grupo de dois mil sócios assim distribuídos: série I com direito a um pecúlio dotal de trinta contos de réis, contribuindo o associado com uma jóia de 100\$000 (cem mil réis), uma cota de 20\$000 (vinte mil réis), diploma e selo e uma cota de 20\$000 sempre que se verificasse um casamento na sua série; série II com direito a um pecúlio dotal de vinte contos de réis, jóia de 80\$000, cota de 15\$000, diploma e selo e uma cota de 15\$000 na ocasião de casamento na sua série; série III com

diretoria e sem prejuízo dos respectivos honorários eram destinados 30% do saldo líquido verificado anualmente no fundo disponível. Esse fundo disponível era um percentual nada desprezível porque originado de duas fontes: 1) 70% das quantias arrecadadas a título de jóia, descontadas as despesas necessárias com o serviço de aquisição de sócios; 2) 70% das sobras dos dotes e das demais quantias arrecadadas.

Incentivar a poupança para o casamento, perpetuando assim a instituição matrimonial, estimular os paulistanos e outros brasileiros a se auxiliarem e congregarem mutuamente para que nubentes, mediante a apresentação do competente registro civil pudessem resgatar suas cotas, e para que os sócios extraíssem dividendos de um tipo de negócio que se desenvolvia rapidamente na república laica e atéia estavam entre os grandes objetivos da Sociedade Paulista de Dotes, da qual, João Lellis Vieira, o cronista da seção *Semanaes* da revista AM, defensor intransigente da indissolubilidade do casamento, crítico feroz do divórcio fora sócio fundador, secretário da mesa de instalação e componente da primeira diretoria na qualidade de diretor de tesouraria.⁶¹⁵

Em 1928 Vieira desapareceu das páginas da AM e nunca mais teve seu nome a constar na revista, pelo menos, até 1937. Nesse período de nove anos, jamais foi explicitado pela editoria da revista um possível motivo para a saída do cronista e o conseqüente fim da coluna *Semanaes* e do vínculo de Vieira com a revista. Um ano mais tarde Vieira ainda pontificaria ao publicar um artigo no jornal *Folha da Manhã*, que, de certa forma, (re) conectava seus elos com a AM. Em um necrológio dedicado a ninguém menos que Francisco Ozamiz, Vieira reconhecia os dotes intelectuais e religiosos do padre claretiano e sustentaria que Ozamiz encaminhava-se, em breve, para assumir o episcopado. Seria interessante lembrar que, embora Lellis recordasse a pertença de Ozamiz à Congregação Claretiana, não fez qualquer alusão, ao longo do artigo, ao fato de ter sido Ozamiz um dos intelectuais de ponta, diretor e articulista da AM por duas décadas. O nome da revista foi sequer mencionado por Lellis Vieira:

direito a um pecúlio dotal de dez contos de réis, jóia de 50\$000, cota de 8\$000, diploma e selo e uma cota de 8\$000 na ocasião de casamento dentro da sua série; série IV com direito a um pecúlio dotal de cinco contos de réis, jóia de 25\$000, cota de 4\$000, diploma e selo e uma cota de 4\$000 sempre que se verificasse casamento na série. Cf. *BRASIL*, Idem, p. 370-378.

⁶¹⁵ A Diretoria da Sociedade Paulista de Dotes ficou constituída da seguinte forma: Presidente Dr. João Baptista de Castro Rodrigues, magistrado capitalista e proprietário; Vice-presidente José Dias Vieira de Castro, da casa Bráulio & Comp. e proprietário; Secretário Sebastião da Cunha Lobo, promotor público e lente catedrático da Escola de Comércio Álvares Penteado; Tesoureiro João Lellis Vieira da Casa Augusto Rodrigues e proprietário. Idem.

Monsenhor Ozamiz foi uma das figuras do clero regular em nosso país que mais e destacaram pelas virtudes, pela cultura, pelo trabalho, e pela formidável capacidade criadora. Aquele espírito devotado ao trabalho de Cristo, nunca repousou, nem jamais a sua organização integral de sacerdote cessou de se desdobrar em atividades materiais e espirituais, em prol da igreja, que é a mestra sublime da humanidade torturada, e a única força capaz de conter o desvario profano e pagão, nas suas arremetidas contra a paz das consciências e o bem da terra.

Embora não nascido das terras do Brasil, os seus longos anos de residência nesse país, davam-lhe um aspecto profundamente brasileiro, que era uma de suas grandes forças afetivas em todos os meios sociais em que se encontrava. Foi um grande representante de Cristo na terra, deixou profundas recordações da sua inolvidável figura de sacerdote, foi amigo sincero dos seus amigos, e a ele, devo entre outras páginas de magnífica bondade, a honra insigne de haver paraninfado a sua gloriosa ascensão eclesiástica na prelazia de Tocantins, a caminho do principado episcopal da Igreja cuja mitra só não lhe foi conferida porque a morte o colheu no esplendor dos trabalhos santos na vinha bendita do Senhor.

Paz à sua santa alma! ⁶¹⁶

A história das crônicas de Lellis Vieira bem como o empenho ampliado de suas atividades em outros campos podem ser vistos como critérios de reconhecimento de um católico integral. O seu profundo engajamento em projetos tais (imprensa católica, política, comércio) visavam distinguir o pensamento católico de outros e apontar a crise de costumes e a amoralidade trazidos pela aceleração dos tempos. Auxiliar a regenerar a sociedade pela obediência aos sacramentos e pela fiel observância dos ritos consagrados pelas doutrinas eram algumas obsessões públicas de Vieira. Sem eles, a sociedade deslizaria facilmente para a completa corrupção: os papéis atribuídos aos gêneros diluiriam, a instituição matrimonial seria destruída pelo divórcio, a pornografia, a devassidão sexual e o adultério prosperariam. Cabia a todo integrista, como Lellis Vieira, contribuir na organização de um mundo regido por católicos de verdade e por seus valores de verdade.

⁶¹⁶ VIEIRA, Lellis. Monsenhor Ozamiz. In: *Folha da Manhã* de 27/12/1929, p. 6. Agradeço ao padre Jaime Sanchez Bosch da Congregação Claretiana a informação sobre a existência desse artigo bem como o seu envio.

3.3 Monsenhor Ascânio Brandão

Em setembro de 1945, quando Monsenhor Ascânio Brandão escreveu um artigo sobre a imprensa católica para a renomada Revista Eclesiástica Brasileira, seu nome já estava consagrado entre os círculos mais atuantes da comunicação católica.

Até ali, publicara em torno de duas dezenas de livros mais dedicados a biografias de santos e religiosos, devocionários, breviários, compilações de artigos de revistas, catecismos, e havia traduzido um número razoável de trabalhos de apologia católica.

À época do artigo saído na REB, Brandão era capelão do Instituto das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada em São José dos Campos, uma dentre as múltiplas atividades desenvolvidas desde que, em 12 de julho de 1925, aos vinte e quatro anos fora ordenado sacerdote cumprindo uma primeira etapa de sua vida de religioso e escritor.

No artigo “A Imprensa e Nossa Responsabilidade Sacerdotal”⁶¹⁷ colocava a seguinte problemática: como evangelizar o homem moderno que não freqüentava templos e não ouvia a palavra sacerdotal? Meio poderoso e eficaz de propaganda e evangelização, a imprensa católica, julgava Ascânio Brandão – tomando lições de Pio X – era a ferramenta mais hábil para devolver os homens aos templos. Exercida com zelo e constância, Ascânio dizia no mesmo artigo que a imprensa era como a lança de Aquiles: *“porque as feridas que faz só ela mesma pode curar”*.⁶¹⁸

Nem sermões demais, nem procissões, nem radicalizar em manifestações públicas de fé que poderiam derivar para fanatismos demoveriam este homem moderno das paixões do cotidiano investidas de caráter cético e materializado. O padre que desprezava o apostolado da imprensa desprezava o sinal dos tempos e a possibilidade de corrigir o mal, a mentira:

A vida é agitada. O ganha-pão absorve as horas. Não há tempo para refletir, estudar, pensar com sossego. O jornal chega toda manhã com o pão e o leite. Traz as idéias já prontas. O cidadão as toma como vêm. O jornal dirá os maiores absurdos e ele os achará a coisa mais lógica deste mundo. A mentira em letras de forma tem uma fascinação irresistível. O cérebro do homem moderno é de “papel”. Mentalidade de “papel”. Ora, os leitores desta imprensa diária, desta onda de jornais e revistas de todos os gêneros e formas variadas, estes leitores são almas remidas pelo sangue de Jesus Cristo, e talvez almas pelas quais havemos de responder um dia no tribunal divino. Não vemos como a imprensa cria no povo uma “mentalidade de papel”? E

⁶¹⁷ BRANDÃO, Ascânio. A Imprensa e Nossa Responsabilidade Sacerdotal. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 5, fasc. 3, setembro 1945, p. 560-567.

⁶¹⁸ Idem, p. 561.

pode um sacerdote permanecer indiferente ao mais grave problema do apostolado moderno?⁶¹⁹

Tivesse o Brasil, segundo Ascânio, diários católicos que impusessem pelo seu prestígio e pelas suas tiragens à altura do que éramos como nação católica o ambiente seria outro. Ver-se-iam respeitados os direitos da maioria, da quase totalidade católica brasileira se o esforço se dirigisse à criação de uma cadeia de jornais e de emissoras que se fizessem ouvir diante da “*onda vermelha que aí está e a onda de lama de uma literatura de sexualismo e das mais perigosas e venenosas teorias...*”, e ainda, se o lema encampado fosse “*Nem uma só família católica sem jornal católico*”.⁶²⁰ Eis, em síntese, a plataforma defendida por Ascânio num momento em que o catolicismo de pós-guerra no Brasil se repensava e passava a enfrentar diferentes ondas de desafio com as tendências que pressionavam por mudanças.

O Ascânio combativo de 1945 iniciara sua colaboração na AM por volta de 1929 com textos esporádicos que mais pareciam substitutivos do espaço deixado ausente por Lellis Vieira. Não é de estranhar que antes de assumir o posto de cronista regular no ano seguinte, houvesse reacendido temários que eram habituais em Vieira, como a discussão sobre a relação entre mulheres, feminismo e religião, ou sobre modas, mundanismo e suas contradições com o exercício da piedade católica.⁶²¹ A percepção de que faltava algo ou alguém para suprir a ausência de Lellis Vieira foi evidenciada pela editoria da revista desde o aparecimento eventual dos textos de Ascânio Brandão.

Quem pôde oferecer um retrato mínimo de Ascânio Brandão foi o sobrinho Alfredo Barbieri no “Discurso de Exaltação ao Patrono da Cadeira 20 da Academia Taubateana de Letras”, proferido em 31 de março de 2004 na sede da Academia.⁶²²

Ascânio da Cunha Brandão nasceu em 3 de março de 1901 em Paraibuna do Sul no Rio de Janeiro, mas passou sua infância e a maior parte da vida em Taubaté, além de exercer atribuições em São Paulo e São José Campos, cidade na qual foi pároco da igreja de

⁶¹⁹ Ibidem, p. 564.

⁶²⁰ Idem, p. 566.

⁶²¹ Por exemplo, os artigos: “Quatro inimigos da verdadeira piedade”, in: AM n. 2 de 12/1/1929, p. 25-26; “Piedade mundana e religião elegante”, in: AM n. 22 de 1/6/1929, p. 424; “Mulheres, feminismo e religião”, in: AM n. 26, de 29/6/1929, p. 500.

⁶²² Cf. “Discurso de Exaltação ao Patrono da Cadeira 20 da Academia Taubateana de Letras” proferido por Alfredo Barbieri em 31 de março de 2004, 16 p., digit. Agradeço ao sr. Barbieri pelo gentil envio do seu texto e da listagem bibliográfica com as obras publicadas por Monsenhor Ascânio Brandão que veio acrescentar à minha própria pesquisa bibliográfica sobre a personagem.

São Dimas. Aos treze anos ingressou no Seminário Santo Antonio de Taubaté, à proteção e aconselhamentos do influente bispo diocesano D. Epaminondas Ávila.

A esse propósito, Ascânio publicou em 1941 a biografia “D. Epaminondas”,⁶²³ intitulando-se, conforme a observação de Miceli, como o discípulo amado que passou sua mocidade e os primeiros anos de sacerdócio junto ao bispo de Taubaté.⁶²⁴ Na verdade, Ascânio, além de biógrafo, fora amigo e auxiliar do bispo durante dezoito anos, papel que contribuiu para o que Miceli chama de produção, conservação e difusão de uma história quase oficial da organização eclesiástica e que se integra ao acervo documental da instituição numa operação especializada no trabalho de propaganda e celebração.⁶²⁵

Nesse sentido, são inúmeras as referências de Ascânio ao bispo de Taubaté, a partir do momento em que assumiu uma seção regular de artigos na revista AM, precisamente, na edição n. 31 de 9 de agosto de 1930. Nas bodas de prata episcopais de D. Epaminondas, Ascânio Brandão publicou uma tocante homenagem ao seu mentor.⁶²⁶

Por outro lado, na justificativa do corpo editorial da revista, como distinto colaborador, Ascânio viria trazer o seu coração de apóstolo e apologeta com a inauguração dessa nova seção intitulada “Meu Cantinho”. Da seção “Meu Cantinho” frutificaram duas coletâneas: “Variações do Meu Cantinho” de 1935, e “Novas Variações de Meu Cantinho” de 1950.⁶²⁷

Antes, a primeira missão de Ascânio fora propagar a imprensa diocesana em Taubaté e consolidar o trabalho da Associação de São José que cuidava da obra de vocações sacerdotais da cidade. Foi diretor dessa obra, diretor espiritual do Seminário e do Ginásio Diocesano Santo Antonio, capelão do Sanatório Vicentina Aranha em São José dos Campos, e redator-chefe do jornal O Lábaro.⁶²⁸ Nomeado Monsenhor Camareiro Secreto de Pio XII em 7 de maio de 1945, em 1950 foi a Roma, assistir ao ato de canonização de Antonio Maria Claret. Ascânio morreu em 20 de janeiro de 1956 na cidade de São Paulo e pediu para ser sepultado em Taubaté. Porém, em tempos recentes a diocese de São José dos Campos pediu que seus restos mortais fossem transladados para a cripta da Catedral de São

⁶²³ BRANDÃO, Ascânio. *D. Epaminondas*. São Paulo: Ave Maria, 1941.

⁶²⁴ Cf. MICELI, citado à p. 48, Nota de Rodapé 15.

⁶²⁵ Idem, p. 34-35.

⁶²⁶ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Um grande bispo. In: AM n. 36 de 8/9/1934, p. 570.

⁶²⁷ Cf. BRANDÃO, Ascânio. *Variações do Meu Cantinho*. Petrópolis: Vozes, 1935. Também: BRANDÃO, Ascânio. *Novas Variações de Meu Cantinho*. São Paulo: Paulinas, 1950.

⁶²⁸ Cf. “Discurso...”, cit., p. 10.

Dimas, “*onde lhe foram prestadas justas homenagens, como primeiro pároco e propagador da devoção de São Dimas*”.⁶²⁹

Ascânio lutou contra o anticlericalismo, contra a ignorância religiosa, contra as doutrinas liberais e contra a forma social assumida pelo modernismo: o mundanismo. Lutou por uma espécie de ditadura de clérigos, a favor do aumento das devoções, da obediência às hierarquias e pelo catolicismo integral. Através do assédio moral que exercia nos leitores dos seus artigos não propôs nem tolerâncias ou concessões a tudo que não emanasse catolicismo, ou a todos que praticavam um catolicismo que julgava apenas um simulacro. Dos três intelectuais aqui abordados Ascânio era o mais ardente defensor das “elites virtuosas” e urbanas e da nobreza episcopal aptas a regenerar a população rural e os trabalhadores ameaçados da invasão protestante, da superstição e do fanatismo. Se Francisco Ozamiz aceita o confronto de idéias no campo político e se expõe ao debate; se Lellis Vieira assume levar suas idéias e as idéias do seu grupo para a competição eleitoral; Ascânio Brandão, por vezes, age como um católico empedernido.

Por isso e outras coisas, via o século XX como o século da ignorância em matéria religiosa. A reunião de incredulidade e superstição que dominavam o povo humilde e ignorante era fruto do trabalho de uma pseudo-intelectualidade enfatuada de falsa ciência.⁶³⁰ É impraticável entrever qualquer projeto efetivo na fala de Ascânio que implique em mudança social mínima. O militantismo na direção de celebrar a Igreja e a caridade católica aparece como exemplo de seu enfoque ultra conservador sobre a questão de assistir as massas ignorantes e destituídas de religião. Como caminho a destruir essa inépcia Ascânio incensava e alardeava a fundação de conferências de S. Vicente de Paulo.

A experiência havia demonstrado a ele que onde existisse uma Conferência de S. Vicente, mormente na “roça”, os costumes piedosos do povo não degeneravam em superstição e se formava ao protestantismo e ao espiritismo uma barreira. A obra vicentina ainda estava destinada a realizar o propósito maior: a formação de católicos convictos, dedicados, cheios de vida interior e espírito sobrenatural, prontos para a luta e para todo sacrifício pela causa de Deus.⁶³¹

⁶²⁹ Idem, p. 14-15.

⁶³⁰ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Incrédulos ou ignorantes? In: AM n. 47 de 13/12/1930, p. 324.

⁶³¹ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – As conferências de S. Vicente de Paulo. In: AM n. 1 de 8/1/1931, p. 8.

Barulho, foguetório, alvorada, missa cantada, leilões, procissões eram importantes para conservar certa tradição, mas sem descuidar do essencial: a verdadeira e sólida piedade, a formação religiosa do povo. Tipificada como catolicismo “lusó-brasileiro” por Riolando Azzi na sua *“História...”*, essa prática teria sido implantada no país desde o início do período colonial. Com marcas devocionais plantadas na Idade média esse catolicismo continuou forte e a ser praticado por milhares de fiéis, sobretudo, diz Azzi, nas áreas rurais e interioranas do país, com predomínio entre as classes populares.⁶³²

Assim, segundo Ascânio, enquanto uma elite piedosa nas dioceses e paróquias trabalhava pelas vocações e pelo encobrimento dessas tradições, o resto, de braços cruzados, partilhava de um doce comodismo ou ouvia as vozes subversivas surgidas da inação católica no meio popular e trabalhador. Numa antevisão conservadora sobre a necessidade de criar organizações de operários católicos, Ascânio afirmava:

O operariado, com as idéias subversivas do momento constitui um perigo para a tranqüilidade de todos os povos. Entre nós milhares de operários aí estão nas fábricas abandonadas, sem arregimentação católica, sem fé, vítimas de sorrateira e intensa propaganda socialista e anarquista. Onde estão as nossas organizações operárias à altura das congêneres de divertimentos e esportes, e até de propaganda bolchevista. A organização católica operária no Brasil, digamos francamente, é ridícula.⁶³³

Na verdade, a reivindicação de Ascânio começou a ser colocada em prática logo no ano seguinte, quando o jesuíta Leopoldo Brentano a partir de sua base religiosa de Pelotas no Rio Grande do Sul organizou os Círculos Operários. Com o intuito de uma colaboração mais estreita com o Estado e com os patrões para conter influências comunista e socialista nos sindicatos operários, num espaço aproximado de cinco anos, os Círculos Operários se difundiram por várias regiões do país, realizando em 1937 no Rio de Janeiro o Congresso Operário Católico Nacional. Um dos seus maiores trunfos foi o reconhecimento como órgão técnico e de assessoria do Ministério do Trabalho, já na plena vigência do Estado Novo, em 1941.

Outro aspecto marcante do catolicismo de Ascânio era a repugnância que devotava ao liberalismo, e mais ainda, aos católicos liberais. Estigmatizando o sentimentalismo e a liberdade como elementos fundamentais do modernismo religioso e social, e ao culpar os

⁶³² Cf. AZZI, *História da Igreja...*, cit., p. 402.

⁶³³ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Braços cruzados e água de flor de laranjeira. In: AM n. 16 de 18/4/1931, p. 264.

católicos liberais de serem portadores de uma visão de mundo condescendente com os erros, Ascânio vibrava suas armas contra a difusão das doutrinas da democracia moderna, enquanto fontes de relaxamento moral e espiritual.

Católicos de nome, de tradição, de sentimentalismos vagos eram muitos. Católicos convictos, sinceros, de espírito sobrenatural, abnegados, dóceis à Igreja e aos seus ministros eram raros. Essa situação era obra, na visão de Ascânio, do catolicismo liberal. Como ele o entendia?

O liberalismo católico no sentido mais lato era uma pretensão de reconciliar a Igreja com a sociedade moderna, com a civilização e a revolução, ecoando-se aqui, as doutrinas de papas como Gregório XVI, Pio IX e Pio X. Os católicos que se assumiam como liberais colocavam os direitos do homem ao lado do decálogo, alimentavam simpatias pelos hereges, tinham horror aos teólogos ortodoxos e aos *zelanti* da defesa religiosa.⁶³⁴

Uma linguagem dúbia e covarde denunciava uma falha de caráter dos católicos liberais. Além do que, esse tipo de catolicismo transigia com sociedades condenadas pela Igreja, como a maçonaria:

Há entre nossos católicos uma ilusão perigosa – a de julgarem a Maçonaria sociedade inofensiva, até beneficente e nada hostil à Igreja. Fala-se no perigo maçônico! O católico liberal, bonacheirão, otimista, sorri, sorri tranqüilo e assim com ares de homem superior vai logo sentenciando: - A Maçonaria não tem a importância que lhe querem dar! É uma sociedade quase morta, não se fala mais hoje em Maçonaria como outrora! Que ilusão perigosa! Que erro grosseiro! E é graças a este suave otimismo dos nossos liberais, graças à incúria e imprevidência até das sentinelas de Israel, graças a esta ignorância que a seita nefanda vai nas trevas ganhando terreno e preparando horas amargas para o futuro da Igreja no Brasil! Os tempos de hoje estão pelas atitudes definidas. Ou católicos, ou inimigo da Igreja – maçom, protestante, judeu, o que quiserem.⁶³⁵

Os ditos católicos liberais se esforçavam para se mostrarem como uma “raça original de católicos”: sem humildade ou simplicidade evangélica, sem espírito sobrenatural para ver na Igreja a depositária e mestra infalível da verdade, a mãe e refúgio seguro para a razão e a emoção.

No discurso antiliberal de católicos intransigentes como Ascânio, é comum depreciar aqueles que concedem em negociar com a democracia no campo da política, com aqueles que toleram a convivência com outros grupos religiosos. Estes são os sinais de uma

⁶³⁴ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Liberais católicos. In: AM n. 36 de 5/9/1931, p. 593.

⁶³⁵ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – A maçonaria! Eis o inimigo! In: AM n. 26 de 16/7/1932, p. 410.

dupla fraqueza: ao mesmo tempo em que desertam do confronto se aliam aos adversários não aceitando os paradigmas essenciais do catolicismo institucional. Os dogmas, a doutrina, a pompa litúrgica para um católico liberal não são requisitos a considerar, e apenas duas condições, segundo Ascânio, são importantes para que sua indiferença não atinja o paroxismo: o batismo e a frequência eventual à Igreja.⁶³⁶

As manobras do liberalismo agindo sobre a pureza católica tendiam a perverter o senso católico do povo brasileiro. Uma das táticas “diabólicas” dos liberais era dispersar pela distinção. Isto é, os inimigos da Igreja distinguiam o papa e o clero do catolicismo. A astúcia e desembaraço do conluio maçônico-protestante-judaico, tipos ideais que conformavam toda a ideologia liberal, só poderiam ser contidos no quadro da afirmação identitária dos católicos com o chefe da Igreja, difundindo-se sua imagem assim como faziam os simpatizantes de líderes políticos bastante requisitados à época:

O retrato do Chefe em lugar de honra! Vejam o que fazem o fascista, o integralista, o hitlerista! O retrato do Chefe em toda parte. É um estímulo, é um penhor de obediência e entusiasmo por uma causa.

E nós, filhos da Igreja, que é eterna, que é Mãe de nossas almas, e a quem devemos tudo, não teremos pelo nossos *Chefe*, pelo Representante visível de Jesus Cristo mais veneração e amor que os partidários de um regime temporal pelo seu Duce, pelo seu Chefe?⁶³⁷

É fundamental também retomarmos aqui o emprego, por Ascânio, de um antigo e eficaz clichê sobre as linhagens que sempre colocaram em risco a vida da Igreja: a maçonaria, o judaísmo e o protestantismo. O enfrentamento entre catolicismo e liberalismo, uma tradição de conflito que se refazia como hábito no discurso católico desde mais ou menos o século XVIII, demonstrava que havia católicos suscetíveis e não imunes a formas de pensamento sedutoras e irredutíveis à autoridade religiosa. E elas eram a síntese do fortalecimento do liberalismo pelo clássico tripé. Havia “*Espécies de católicos e católicos de espécie*”⁶³⁸ distinguidos conforme a maior ou menor adesão a um dos lados que, diga-se, era uma estratégia de católicos como Ascânio agudizar as oposições e mantê-las

⁶³⁶ BRANDÃO, Ascânio. Meu Cantinho – Amemos o Papa! In: AM n. 12 de 20/3/1937, p. 188.

⁶³⁷ Idem.

⁶³⁸ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Espécies de católicos e católicos de espécie. In: AM n. 14 de 8/4/1933, p. 218. Eventualmente, Ascânio retomava acusações à maçonaria como em janeiro de 1937, quando reforçava o temário antimaçônico, mas também contra o espiritismo como padrão convencional dentro do conjunto de inimigos da Igreja católica. Ver, respectivamente: BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Cuidado! O inimigo! In: AM n. 18 de 5/5/1934, p. 282. BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – A maçonaria. In: AM n. 2 de 9/1/1937, p. 26-27.

atualizadas. A classificação proposta por Ascânio aos católicos atendia ao critério de onze ordens decrescentes quanto à integridade ortodoxa:

QUADRO 2

Primeira Ordem	Católico Apostólico Romano Integral
Segunda Ordem	Católico Apostólico Romano a prestações
Terceira Ordem	Católico Apostólico Romano de água de flor de laranjeira
Quarta Ordem	Católico Apostólico Romano político
Quinta Ordem	Católico Apostólico Romano Liberal
Sexta Ordem	Católico Apostólico nada Romano
Sétima Ordem	Católico espírita
Oitava Ordem	Católico de opa
Nona Ordem	Católico relaxado
Décima Ordem	Católico maçom
Undécima Ordem	Católico pagão

No topo da hierarquia o católico apostólico romano integral era, segundo Ascânio, o católico de lei, da “*raça dos mártires*” ao citar Chateaubriand. Para o católico integral os mandamentos da lei de Deus e da Igreja eram normas seguras de vida. Era o católico dos mandamentos e do credo. Era o que se costumava chamar de católico praticante, sincero e obediente à Igreja e às autoridades religiosas, modelo de cidadão, homem honesto, exemplar de virtudes cristãs e sociais.⁶³⁹ É surpreendente que parece estarmos repetindo Sardà i Salvany no seu apólogo ao integrismo.

Além disso, o católico integral não se alienava da política. Ao contrário, o católico integral entrava na política com o nobre intuito de servir a Deus e à sua pátria. Os recentes sucessos eleitorais conseguidos pela Liga Eleitoral Católica eram motivos suficientes para que Ascânio reconhecesse a ação positiva do clero ao imiscuir-se na política. Ascânio, numa pequena mudança de modulação dizia que as condições atuais da política brasileira, quando estava em andamento uma Assembléia Constituinte, exigiam que o clero e os católicos não cruzassem os braços e exercessem toda a sua influência benéfica na vida pública do país. Que o clero se afastasse da politicagem, fugisse das mesquinhas ambições

⁶³⁹ Idem.

de mando e das posições, mas que fizesse política e fosse político quando tratasse “*da defesa da Igreja e dos interesses superiores da sua Pátria!*”.⁶⁴⁰

3.3.1 Ascânio Brandão e o Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires

Segundo Enrique Dussel, a Igreja latino-americana respondeu de duas maneiras às formas populistas assumidas pelo Estado e à modernização do capitalismo dependente continental no início da década de 1930: pela organização da Ação Católica e pela realização dos grandes congressos massivos.⁶⁴¹ Esta segunda maneira era algo que a política vaticana havia experimentado a partir do século XIX na Europa desde o I Congresso Eucarístico Internacional de 1881 realizado na cidade de Lille na França. Se na concepção de Dussel, os megaeventos católicos tinham como uma de suas funções alarmar os estados populistas latino-americanos sobre a capacidade de a Igreja na arregimentação de fiéis e mesmo, competir com tal caráter político que assumiu essa forma de Estado, a idéia inicial dos congressos era consolidar formas de religiosidade externas espetacularmente visíveis e massificantes, nas quais estivessem atuantes os mais pungentes exemplos de piedade, devoção e caridade católica. Em outras palavras, configurar a memória do catolicismo por meio de exposições extremistas, e, quem sabe, totalitárias. O 32º Congresso Eucarístico Internacional foi realizado em Buenos Aires de 10 a 14 de outubro de 1934, e, assim como nos congressos anteriores, as concentrações de milhares de pessoas na capital argentina e a celebração de uma apoteose eclesial foram

⁶⁴⁰ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – A Política, os políticos e o Clero na política. In: AM n. 30 de 29/7/1933, p. 475-476.

⁶⁴¹ DUSSEL, Enrique. A Igreja nos regimes populistas (1930-1959). In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia liberationis...*, cit., p. 223-243.

impressionantes.⁶⁴² Conforme Dussel, essas manifestações agiram como facilitadores para dar à Igreja, de fato e politicamente, força para negociações concretas.⁶⁴³

Esse tipo de manifestação que confere força de massa ao catolicismo foi o preferido por Ascânio Brandão à época para demonstrar o contraste com as tradições que eram compostas preferencialmente por elementos da credence popular, e destituídas da espiritualidade contida nos modelos eclesiais oficiais que ensejavam mais ênfase nas figuras hierárquicas e reforçavam a assimetria e distância entre clero e leigos. Ao estar presente no congresso de Buenos Aires, Ascânio foi um observador sensível da prática e nos legou uma síntese do cotidiano religioso e social do evento com a produção de uma espécie de “diário do congresso”, assim como apareceu reafirmado na construção dessa memória o caráter de catolicismo desde sempre idealizado por ele:⁶⁴⁴

Do Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires a que tive a graça de assistir, trago as mais doces recordações e uma impressão que jamais se me há apagar do espírito. Foi o triunfo de Jesus-Hóstia e dos maiores da história; sentia-se ali junto à cruz de Palermo, ouvindo o canto e as aclamações da multidão, sentia-se bem de perto a realeza de Cristo. *Christus vincit! Christus regnat! Christus imperat!* Que vos dizer, meus leitores, do que vi, do que ouvi e senti em Buenos Aires? Impossível! Não se descreve. Vão aí algumas lembranças que me ocorrem.⁶⁴⁵

Um documento que confere legitimidade à experiência vivenciada por Ascânio no outubro de 1934 em Buenos Aires trata-se da resenha histórica escrita pelo padre agostiniano Juan Gil Prieto, um dos integrantes da seção espanhola presente ao Congresso.⁶⁴⁶ Prieto comenta que a iniciativa de eleger Buenos Aires como sede de um

⁶⁴² Além de Lille em 1881, os congressos anteriores a Buenos Aires foram realizados em: Avignon (1882), Liege (1883), Freiburg (1885), Toulouse (1886), Paris (1888), Antuérpia (1890), Jerusalém (1893), Reims (1894), Paray-le-Monial (1897), Bruxelas (1898), Lourdes (1899), Angers (1901), Namur (1902), Angoulême (1904), Roma (1905), Tournai (1906), Metz (1907), Londres (1908), Colônia (1909), Montreal (1910), Madri (1911), Viena (1912), Malta (1913), Londres (1914), Roma (1922), Amsterdã (1924), Chicago (1926), Sydney (1928), Cartago (1930), Dublin (1932). A idéia inicial de realização de eventos como os congressos eucarísticos internacionais foi concebida pela francesa Marie Tamisier com o apoio de monsenhor Gaston de Segur e do industrial Philibert Vrau. No ano de 1878 começaram as intenções de internacionalização do movimento, tendo em vista algumas realizações das igrejas nacionais, principalmente depois de Segur haver traçado um catálogo de lugares de milagres eucarísticos. Cf. KÖHLER, Oskar. Formas de religiosidad. In: JEDIN, Hubert. (Org.). *Manual de Historia de la Iglesia* – Tomo Octavo, cit., p. 376-377.

⁶⁴³ DUSSEL, op. cit., p. 225-226.

⁶⁴⁴ Nas edições 45, 46, 47, 48 e 49 da AM respectivamente publicadas em 10 de novembro, 17 de novembro, 24 de novembro, 1 de dezembro e 8 de dezembro Ascânio escreveu “Notas de um peregrino” dando conta dos detalhes de sua viagem e das impressões que recolheu do Congresso de Buenos Aires.

⁶⁴⁵ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Notas de um peregrino. In: AM n. 45 de 10/11/1934, p. 714-715.

⁶⁴⁶ PRIETO, Juan Gil, pe. *La Sección Española del XXXII Congreso Eucarístico Intrnacional (Buenos Aires – 1934)*. Reseña Historica. Buenos Aires: Talleres Gráficos J. Bellsolá & Cia., s/d.

Congresso Eucarístico Internacional surgira no Congresso de Amsterdã no ano de 1924, quando representantes da Igreja católica argentina acudiram àquela solenidade propondo a capital portenha como sede de um futuro evento:

Basaban su petición los delegados argentinos en el hecho de ser Buenos Aires la urbe más importante de la América hispana y cabeza de una nación de arraigadas tradiciones católicas, en cuya Carta fundamental se invoca a Dios como “fuente de toda razón e justicia” y se compromete el Estado a sostener y amparar el culto católico.⁶⁴⁷

De fato, a ajuda oficial do governo presidido pelo general Agustín Justo não faltou em nenhum momento. Segundo Prieto, o presidente general se sentiu orgulhoso de exercer a presidência honorífica “*de esta imponente manifestación de Fe*”.⁶⁴⁸

Com efeito, para maior êxtase de Ascânio, ele embarcou na noite de 5 de outubro de 1934 no porto de Santos com destino a Buenos Aires no Conte Grande, navio de bandeira italiana que trazia ninguém menos do que o cardeal Eugenio Pacelli, secretário de Estado de Pio XI e futuro papa Pio XII. A curiosidade dos peregrinos brasileiros presentes à viagem venceu todo o protocolo que cercava a figura do cardeal secretário com o anúncio de uma breve recepção no salão nobre da nave. Ali, Ascânio arriscou um pedido a Pacelli: depois de beijar “*com amor o anel de S. Eminência*” implorou: “- *Eminência, uma benção para o meu bispo. E o Cardeal, num sim muito expressivo e carinhoso, estendeu a mão e deu-me outra benção que foi lá para bem longe, em Taubaté, sobre o santo Pastor que a Providência me deu*”.⁶⁴⁹

A narrativa desenvolvida por Ascânio sobre alguns momentos do congresso faz imaginar que a cidade portenha transformou-se nesses dias na Meca do catolicismo. A despeito do ambiente de bastidores, de reuniões oficiais e deliberações do congresso, parece que um dos esforços de Ascânio nessa memória foi a pinçagem para justificar a suposta presença majoritária do gênero masculino exaltado nos momentos de maior importância da celebração de massa. Quando o dia 12 de outubro foi dedicado à comunhão de militares, milhares de soldados assistiram piedosamente o santo sacrifício da missa. O ruflar de tambores e o toque de cornetas anunciaram a chegada dos militares em uniforme de gala. Ao pé de uma gigantesca cruz os militares serviam como guarda de honra aos cardeais que

⁶⁴⁷ Idem, p. 20 -21.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 24.

⁶⁴⁹ Cf. cit., p. 714.

vieram em seguida. Cada soldado, não importando a patente tirava o quepe, ajoelhava-se e se unia ao Deus sacramentado em louvação que alcançava o próprio militar presidente: *“Era o centurião aos pés de Jesus Cristo! O general Justo comungou esta manhã piedosamente. Imitaram o gesto do Presidente, os oficiais maiores e as mais altas patentes do Exército e Marinha. Abençoado povo que possui tal governo e tal exército!”*⁶⁵⁰ Em plena Avenida Alvear alguns militares de pé, abraçados aos padres confessavam seus pecados e recebiam a absolvição, e depois, *“desfilavam garbosos, com suas bandeiras, os batalhões. Uma parada de fé.”*⁶⁵¹

Pode-se constatar minimamente por essa visão de Ascânio que a atração recíproca de farda e batina marcou a sedimentação de um imaginário católico-militar não somente na Argentina, mas também no Brasil. Não obstante tratar-se o congresso internacional de Buenos Aires de um momento peculiar e altamente significativo para a história social do catolicismo argentino e para o internacionalismo católico, as impressões de Ascânio denunciam essa reimersão cotidiana nas cumplicidades entre instituição militar e instituição religiosa, produzida sutilmente ao longo de uma história mais recente, mas exacerbada nos momentos de celebração geral. Lembremos, para o Brasil, de situações como a “benção das espadas”, tratada no capítulo anterior, assim como as comemorações alusivas à páscoa dos militares, e, mais ainda, a perfilhação de autoridades religiosas e militares quando das comemorações por mais de seis décadas, por exemplo, dos aniversários da derrota comunista na intentona de novembro de 1935.

Como acentua Riolando Azzi houve uma sintonia de pontos de vista entre Igreja e Exército sempre comparados, simultaneamente, como soldados de Cristo e defensores da pátria. A concepção difundida nos meios eclesiásticos, era de que ambas as correntes lutavam em defesa da pátria brasileira cristã:

De fato, mediante a pregação da doutrina católica, os padres procuravam vencer e expulsar os inimigos da fé, como protestantes e espíritas, considerados infensos à pátria, por serem adeptos de crenças importadas do exterior. Por sua vez, através da força das armas, os soldados lutavam contra os comunistas, inimigos da pátria e da fé católica.⁶⁵²

⁶⁵⁰ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (notas de um peregrino). In: AM n. 46 de 17/11/1934, p. 730-731.

⁶⁵¹ Idem, p. 731.

⁶⁵² AZZI, *História da Igreja...*, cit., p. 287.

O mínimo, mas impressionista olhar de Ascânio sobre a conduta dos militares argentinos nos permite traçar um paralelo de dois fenômenos institucionais que adquiriram um viés ultranacionalista e integrista na década de 1930: o militarismo e o catolicismo. Neste sentido, ao comparar a conduta de intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina, José Beired não esqueceu de assinalar a força do pólo católico representado por pensadores situados à extrema direita do espectro político. Além do que, os vínculos com um discurso de natureza militar tornaram-se evidentes quando o autor associou tais concepções de mundo ao emprego de medidas comuns às ações militares para saneamento da sociedade. Refere Beired que essas elites tentaram redefinir os termos que fundamentavam o exercício do poder político:

Essa redefinição foi realizada por meio da crítica dos fundamentos liberais da soberania, da representação e da legitimidade política, lançando-se mão dos argumentos provenientes do corporativismo, do fascismo e do tradicionalismo católico. Ao lado disso, os membros da direita nacionalista votaram uma série de esforços com vistas à elaboração de argumentos que justificassem a realização do golpe de Estado regenerador sob a conduta de um líder dotado de amplos poderes. A crença na necessidade da tomada de poder por meio de um golpe de Estado foi uma constante para a maior parte da direita nacionalista. Mais geral ainda foi o argumento de que o comando da nação deveria estar a cargo de um líder autoritário e carismático, que para muitos deveria ser preferencialmente militar.⁶⁵³

A comunhão geral de meio milhão de pessoas foi algo que se edificou a partir da presença quase só de homens. Moços distintos e de pertencimento a mais fina sociedade portenha, segundo Ascânio, rezavam o terço de joelhos nas calçadas e de suas vozes ecoavam cânticos piedosos e ardentes orações: “*Vozes fortes, másculas, vibrantes. Que noite encantadora!*”.⁶⁵⁴ Ascânio, aparentemente, rejeitava que o congresso estivesse povoado por mulheres e, se primeiro estavam presentes os militares garbosos e depois os moços de vozes fortes, másculas e vibrantes, a eles se reuniam ministros, intelectuais, operários, senhores respeitados da alta sociedade, deputados todos unidos no banquete eucarístico.⁶⁵⁵

Desde o anoitecer de 13 de outubro viam-se homens à procura de igrejas e capelas e os confessionários eram disputados: “*Em todo canto dos templos e nas praças e ruas e*

⁶⁵³ BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem*. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina. São Paulo: Loyola, 1999, p. 157.

⁶⁵⁴ BRANDÃO, Ascânio. Meu Cantinho – Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (notas de um peregrino). In: AM n. 47 de 24/11/1934, p. 743.

⁶⁵⁵ Idem. Prieto também reconhece essa “democracia” eucarística: “... hombres de todas as edades, clases y condiciones, el intelectual junto al obrero, el rico a la vera del pobre ...”. Cf. *La Sección Española*, cit., p. 46.

calçadas, centenas de padres ouviam confissões – só de homens...”.⁶⁵⁶ Homens genuflexos, homens em penitência, homens em oração, homens em confissão, homens sentados na escadaria dos Palácios, dos Monumentos, até nos cafés e bares, homens por todos os lados, homens, homens, homens... entre os arbustos:

*“La Nación” e “El Pueblo”, trouxeram ampla reportagem da confissão e comunhão dos homens. Os repórteres indiscretos tiraram instantâneos expressivos e variados onde se viam sacerdotes em pleno jardim, uns sentados a ouvir confissões, outros de pé e nas escadarias, à porta dos Palácios, junto aos monumentos, na Praça, e até metidos lá pelo meio dos arbustos no centro de canteiros do Jardim público a dar a absolvição a um penitente. Depois das missas e a grande comunhão geral, uma parada de fé. Meio milhão de homens desfilou pela cidade até madrugada a cantar, a cantar com entusiasmo, e entre vivas ao Papa, a Jesus-Hóstia, à Realeza de Cristo! Imponente! Sublime! Era de arrancar lágrimas!*⁶⁵⁷

Ascânio reivindicava a tão radical misoginia doutrinária bem ao gosto da Igreja. Seu contraponto nesses dias de pompa religiosa foi imaginar para o governo eucarístico de Buenos Aires uma androcracia católica. E, por fim, o triunfo do domingo 14 de outubro de 1934. A cidade se agitava desde a madrugada e ondas de peregrinos de todo o país e de todo o mundo chegavam com distintivos, estandartes, milhares de bandeirinhas. Às quatro da tarde, pelos cálculos de Ascânio a multidão seguramente atingia a dois milhões.

Rompendo as massas com o apoio da polícia auxiliar, Ascânio queria atingir o pé da cruz, centro monumental da manifestação e plano que facilitaria todas as suas manobras para satisfazer a curiosidade e majorar o grau de emoção. Mesmo assim, ao quase atingir o pedestal já não havia lugar e Ascânio se acomodou como pode ora sobre o pára-choque, ora sobre o pára-lama do automóvel de um cardeal que estava ali estacionado. As aclamações ao cortejo do Santíssimo Sacramento tornavam impossível ouvir alto-falantes, nem a música, e menos ainda o coro. À passagem da hóstia, todos se prostraram em terra e rezaram em voz alta. Uns choravam comovidos, outros estendiam os braços num gesto de

⁶⁵⁶ Ibidem. [Grifos no Original].

⁶⁵⁷ Idem, *ibid.* Repare-se novamente na semelhança da descrição de Prieto sobre a “comunhão dos homens”: “Miles y miles de hombres de espíritu cristiano, pero que jamás tuvieron el valor moral suficiente para prostarse a las plantas del sacerdote en el rincón apartado del templo, lo hacen ahora con intrépida resolución a la faz del público, en plena vía, contrito el corazón y humedecidos los párpados por el llanto que redime. Se abren los vestíbulos de las casas, para servir de confesionarios, en toda la extensión de la Avenida, mientras en la Plaza y en otros lugares se ve a numerosos sacerdotes sentados en los bancos de piedra, en el césped de los canteros de flores o bien de pie, estrechando en un abrazo fraternal a los penitentes que, fortalecidos y consolados, marchan animosos a incorporarse a la columna, con la sonrisa de los justos en sus labios y el ósculo lustral de la gracia sobre sus frentes”. Cf. *La Sección Española*, cit., p. 44.

quem deseja abraçar alguém, pedir, suplicar alguma coisa. Ao lado de Ascânio, um repórter com a máquina fotográfica comentou com os olhos marejados: “*Padre, padre, es lindo! Comovedor! Cristo es Rei, es Rei, padre!*”.⁶⁵⁸ A Argentina e o mundo eram oferecidos a Cristo:

Depois da voz da Igreja, a voz da Argentina. Ia falar o Presidente Justo. A multidão fez um silêncio impressionante. E o chefe de Estado, cristão sincero e destemido, consagrou a Jesus Cristo – Rei dos reis – o seu povo numa oração que foi uma profissão de fé, um primor de oratória. Alguns senhores Bispos enxugavam as lágrimas quentes que lhes corriam, às palavras de fé e tão comovedoras do Primeiro Magistrado da Nação.⁶⁵⁹

Depois da benção do Santíssimo ouviu-se o hino marcial argentino: “*Desce a bandeira. Viva la Patria! Ruflam tambores, ressoam clarins, e as armas reluzem*”.⁶⁶⁰ Ascânio nada mais viu. Comovido como poucas vezes em sua vida subiu à custa e apressado os degraus do pedestal da cruz e rompeu por entre bispos, oficiais, e até quase esbarrou no presidente Justo que vinha em sentido contrário. Numa das faces da cruz Ascânio vislumbrou a imagem de Nossa Senhora de Lujan, para a qual, no último dia do congresso dedicou uma visita à imponente basílica que levava seu nome. Ajoelhou-se, esgotado pela alegria e beijou os pés da santa padroeira do povo argentino: “*Levantei-me. Os moços da Juventude Católica Argentina começaram a bradar em alta voz: Cristo-Rei! Cristo-Rei! Cristo-Rei!*”.⁶⁶¹

A espetacular narrativa de Ascânio sobre o congresso se opõe ao funcional, ao neutro, ao criteriosamente organizado e compartimentado registro que porventura possa surgir de outros eventos. No entanto, o padre narrador não dissipa o controle sobre tal narrativa e, habilmente mantém a administração sobre o texto. Ascânio também nos insinua a operar breve discussão sobre os usos e a configuração da memória do catolicismo na perspectiva do debate proposto por Danièle Hervieu-Léger a respeito das grandes concentrações de massa estimuladas por essa religião e por seus hierarcas.⁶⁶² A discussão evita que a imagem do congresso, que é a imagem que totaliza a construção de Ascânio

⁶⁵⁸ BRANDÃO, Ascânio. Meu cantinho – Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires. In: AM n. 48 de 1/12/1934, p. 761-762.

⁶⁵⁹ Idem, p. 761.

⁶⁶⁰ Idem, p. 762.

⁶⁶¹ Idem, ibid.

⁶⁶² HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: A Configuração da memória. In: *Revista de Estudos da Religião*, PUC/SP, n. 2, 2005, p. 87-107.

sobre o catolicismo fique tão somente caracterizada como uma resposta aos Estados populistas ou se apóie exclusivamente no binário dos gêneros.

Ascânio é, num certo sentido, uma memória autorizada do congresso internacional, na medida em que aos seus leitores e aos pares religiosos remete a versão verdadeira que o grupo ao qual pertence certificou pela publicação transmitindo a experiência direta do acontecimento. Neste sentido, os congressos eucarísticos internacionais são, antes de estarem inseridos no âmbito de disputas e / ou negociações com o Estado, um campo de “mobilização emocional” da memória do catolicismo que se torna plausível pela sua capacidade de reunir milhares de fiéis em torno de alguns registros: o desfile do Cristo Rei, a presença do papa ou de seu mais lídimo representante, o cortejo do santíssimo sacramento, e a quintessência da tradição: a cruz. Por isso, não é à toa que o desesperado esforço de Ascânio no último dia de congresso seja alcançar a esplanada onde se aloja o monumento.

Ao analisar a institucionalidade católica contemporânea, Hervieu-Léger nota que entre as manifestações mais significativas desenvolvidas no meio do catolicismo para detonar “da cúpula” a consciência dos crentes, são necessárias as reiteradas exposições dos pontífices pelo mundo e um exercício constante de reconquista e recomposição da identidade católica por meio de demonstrações espetaculares. Seja por força dos atuais e profundos dilemas que fragmentam as instituições religiosas, ou pela pressão que exercem ou exerceram os competidores do catolicismo, tal recomposição passa, obrigatoriamente, pelo estabelecimento cada vez mais enfático desses lugares privilegiados da memória que são os congressos eucarísticos, os concílios continentais, as andanças e peripécias das peregrinações papais, os encontros mundiais da juventude etc.⁶⁶³

As referências de Hervieu-Léger para a análise de constituição dessa memória estão muito próximas do comportamento adotado por Ascânio na visibilidade que deseja atribuir sobre o congresso internacional. A densidade da experiência coletiva, o intercâmbio físico e emocional entre os fiéis faz notar que esses milhões de católicos se nutrem de motivos que levam à coesão, à complementaridade, à continuidade de sua comunidade de fé, e faz

⁶⁶³ Como exemplos presentes, Hervieu-Léger estuda os encontros “informais” que partiram de convites do papa João Paulo II: no ano de 1984, com a presença de 300 mil à Roma no domingo de Ramos; uma segunda concentração realizada em Compostela que teria atraído 600 mil jovens no verão de 1989, e por último a peregrinação mundial da juventude à antiga Tchecoslováquia. Cf. HERVIEU-LÉGER, *idem*, p. 100 e ss.

esquecer, momentaneamente, a crise, o perigo, a ameaça. Ao mesmo tempo, a experiência do presente é eternizada simbolicamente pelo ato fundador, pelo passado imutável, e, de qualquer forma, situado em lugar nenhum da história:

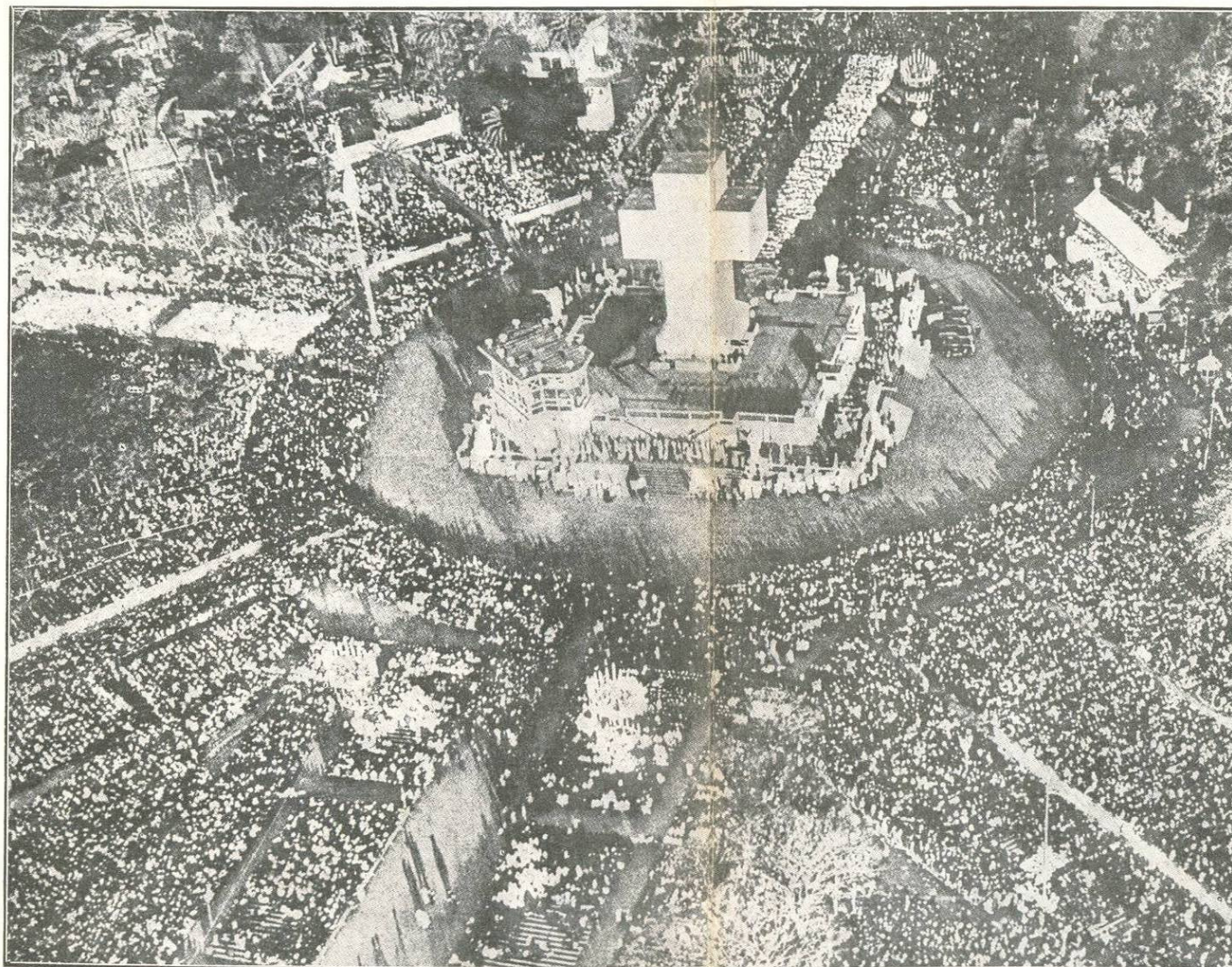
Na medida em que se aceita a suposição de que todo significado da experiência do presente possa estar contida, de maneira pelo menos potencial, no acontecimento fundador, o passado fica sendo aceito simbolicamente como um todo imutável e situado “fora do tempo”, isto é, fora da história. Ligado constantemente a esse passado, o grupo religioso define-se objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé”. Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa auto-definição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé.⁶⁶⁴

Concluindo, outra dimensão dessa experiência bastante trabalhada por Ascânio é a combinação entre a “memória guardada nas pedras” (as cruzes, os monumentos, as praças, a basílica) e o registro sobre “a mais legítima das memórias coletivas, a dominante, a memória nacional”,⁶⁶⁵ e que remete à união de vistas tão densa e penetrante entre a Igreja e a política que, naquele momento particular da história argentina estava enquadrada pelos limites de um Estado militar.

Diante dessa catarse representada por Ascânio o político tende a ser um coadjuvante para o papel agregador da religião, embora esteja explicitamente ratificada a mútua proteção. Não obstante, Ascânio é sabedor de que as esperanças do seu catolicismo repousam na continuada dilatação da experiência monumental, na conjuração dos inimigos políticos e religiosos pela produção de um discurso que torne mais evidente e exponha os oportunismos e a falsa unidade entre eles (uma união canhestra que reúne maçons, liberais, protestantes, judeus e até comunistas), no conluio com as opções políticas que favoreçam seu grupo religioso, sobretudo, pela superabundância de informações e pensamentos que majorem a consciência dos atores sociais pela disseminação da piedade e da caridade católicas.

⁶⁶⁴ Idem, p. 87.

⁶⁶⁵ Cf. POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.



Parque Palermo em Buenos Aires. Concentração de fiéis junto à Esplanada da Cruz durante o XXXII Congresso Eucarístico Internacional em outubro de 1934.

Fonte: Juan Gil Prieto, *Reseña Historica*.

CAPÍTULO 4

Subvenções, caridade e catolicismo: notas sobre a “República Católica Integral” (1931-1937)

- Em poucas palavras, vós, senhores, ponde-vos todos de acordo com os liberais – que digo eu! – exatamente com os maçons. E à nossa custa, à custa da Igreja. Porque é claro que os nossos bens, os bens que são patrimônio dos pobres, serão extorquidos e divididos entre os cabecilhas mais desavergonhados; e quem mandará; e quem matará depois a fome da multidão de infelizes que ainda hoje a Igreja sustenta e guia?

O príncipe calava-se.

- E que se fará então para apaziguar estas turbas desesperadas? Vou dizer-lhe, Excelência. Deitar-se-lhe-á para seu repasto, primeiro, uma parte, depois uma segunda e, por fim, todas as vossas terras. E, assim, Deus terá feito a justiça ainda que por intermédio dos maçons. O Senhor curava os cegos de corpo; mas como acabarão os cegos de espírito?

(...)

O sol intenso absorvera a turbulência dos homens e a aspereza da terra. O príncipe aproximou-se da mesa do padre, sentou-se e, com o lápis afiado que o Padre Pirrone, na sua cólera, havia abandonado, pôs-se a desenhar esguios lírios bourbônicos. Tinha um ar sério, mas tão sereno que as preocupações do Padre Pirrone se desvaneceram.

- Não somos cegos, meu caro padre, somos apenas homens. Vivemos numa realidade móvel à qual procuramos adaptar-nos como as algas que se dobram sob o ímpeto das ondas do mar. À Santa Madre Igreja foi explicitamente prometida a imortalidade, mas a nós, como classe social, não. Para nós, um paliativo que nos garanta mais cem anos de vida equivale à eternidade. Poderemos porventura preocupar-nos com os nossos filhos, talvez com os netos; mas para além daquilo que esperamos poder acariciar com estas mãos não temos obrigações. E não posso preocupar-me com o que os meus eventuais descendentes serão no ano de 1960. A Igreja, essa sim, deve preocupar-se com isso, pois está destinada a não morrer. Até no seu desespero está implícito conforto. E acredita que, se ela pudesse agora ou no futuro salvar-se com o nosso sacrifício, não faria? Sem dúvida que sim, e faria bem.

Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, *O Leopardo*.

CAPÍTULO 4

Subvenções, caridade e catolicismo: notas sobre a “República Católica Integral” (1931-1937)

Este capítulo discute como as ressonâncias integristas podem ser matizadas se levarmos em conta universos políticos mais favoráveis ao catolicismo institucional, e quando medidas voltadas à assistência ou caridade agem em favor da união de interesses entre Estado e Igreja. No desenvolvimento da argumentação estaremos mais fixados na década de 1930, sem abdicarmos a um retorno a outros contextos históricos enquanto possam auxiliar no quadro explicativo geral. Igualmente, atribuímos mais ênfase e primazia à posição política e legal do Estado, deixando num plano abaixo o discurso propriamente eclesiástico sobre as funções caritativas e/ou filantrópicas que foram assumidas e combinadas por ambas as esferas.

O estudo pretende com essa metodologia não somente discutir os limites do caráter laico do Estado brasileiro, mas apontar para o longo alcance das tensões e aproximações que marcaram desde o início o convívio entre a república e a Igreja, e reafirmar o paradoxo experimentado pelas elites republicanas. Ao fundarem um Estado laico e no qual predominaram por alguns períodos correntes anticlericais, numa combinação de positivismo, liberalismo e maçonaria, sob o emblema de uma postura autoritária, repressiva e excludente, essas elites demonstraram pouca disposição em assumir de forma pragmática a separação de 1890, limitando-se a um exercício retórico que parecia mais expor a precaução diante da “maioria católica”, e menos uma efetiva ação que aprofundasse o processo de laicização historicamente mais afeito aos estados contemporâneos.

O processo formativo de uma doutrina republicana que iria regular as relações Estado e Igreja teve início em 1890 e começou por estabelecer bases para que tais relações, malgrado as disputas políticas desencadeadas por três décadas, chegassem a um termo razoável. Como exemplo dessa razoabilidade, uma reconstituição histórica apoiada em fontes legislativas, permite trazer à luz as rubricas orçamentárias que destinaram recursos aos “serventuários do culto católico” desde o início da república.

Mas não somente isto. Mesmo em face da separação de 1890 e do anticlericalismo reinante em algumas ideologias republicanas, a plena estruturação do catolicismo num

ambiente culturalmente diferenciado em relação ao tempo do Império foi possível porque o Estado soube prover de formas diversas as organizações católicas. Ou intervindo e amparando sob o aspecto legal, ou oferecendo garantias que se estenderam por duração de tempo bastante significativa.

Em meados dos anos 1930, os bens constitucionalmente conquistados pelos católicos depois de quatro décadas de pressão, crítica e censuras ao estado republicano, representam a quase consolidação de um processo que poderia ser definido como a “neutralidade benevolente” nas relações Estado-Igreja.⁶⁶⁶

Extinto o direito do padroado com o fim do Império cessou a tutela que o Estado exercia sobre a organização eclesiástica. Nem mesmo cabível era a intervenção do governo sobre uma instituição que se destituíra do caráter estatal-público e assumira a condição de sociedade civil, sujeita, por isso, às normas aplicadas pelo direito civil às pessoas jurídicas em geral. Seria até mais justo, talvez, falar antes em “republicanização” da Igreja, do que mencionar como prioridade a “romanização” da Igreja. O aprofundamento de um possível processo de romanização da igreja brasileira se vincula, portanto, ao fato de aceitarmos que o entendimento da questão passa pelo argumento de que a república permitiu a intensificação e a extensão temporal desse movimento. De forma que foi o primeiro estado republicano que assegurou à Igreja católica não somente a liberdade de ação quanto a novos projetos políticos, pastorais e administrativos a desenvolver, mas assegurou-lhe, constitucionalmente, e o que não é pouca coisa, a plena liberdade sobre a administração dos seus bens e sobre todo o processo de organização eclesiástica. Veja-se o Artigo 72 da Constituição de 1891 nos parágrafos respectivos:

Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residente no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade nos termos seguintes:

§ 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

⁶⁶⁶ Dentre os modelos de relações entre igrejas e poderes públicos, é pela expressão “neutralidade benevolente” que QUEIROZ, classificou o modelo dos Estados Unidos, mas que poderia ser também aplicado nas relações entre Estado e Igreja no Brasil. Cf. QUEIROZ, C. Autonomia e Direito Fundamental à Liberdade de Consciência, Religião e Culto. Os limites da Intervenção do Poder Público. In: Estudos em Comemoração. Coimbra, 2001. *Apud* GUERREIRO, Sara. *As Fronteiras da Tolerância*. Liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Européia dos Direitos do Homem. Coimbra: Edições Almedina, 2005, p. 39.

§ 7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou o dos Estados. ⁶⁶⁷

A despeito dessa forma de relação assumida desde o início da república, parece que houve um leve contraste entre esse dispositivo constitucional e o Decreto de separação de janeiro de 1890. Este último, no seu Artigo 6 garantiu a continuidade de provimento da cônica como sustentação dos serventuários do culto católico. ⁶⁶⁸ Se não restam dúvidas quanto a um direito adquirido que precedeu à República, elas também inexistem no tocante ao liame ou à continuidade de vínculos que permitiu aos membros da Igreja, agora livre da tutela do Estado, serem agraciados com a sustentação, e, no relativo silêncio da lei, permanecerem com o status de funcionários eclesiásticos. É verdade que surgiram controvérsias não apenas em torno do pagamento da cônica, mas de uma interpretação que colocava sob suspeita casos de dupla remuneração para alguns religiosos, ou de manutenção da cônica diante de outras funções eclesiásticas assumidas.

Uma decisão das mais notórias envolveu em abril de 1891 o futuro primeiro cardeal brasileiro Joaquim de Arcoverde Albuquerque Maranhão vinculado à Sé de Olinda. A consulta feita pelo governo de Pernambuco girava em torno da possibilidade de o religioso ter direito à respectiva cônica estando, naquele momento, ausente e estabelecido em Roma no aguardo de sua elevação ao bispado. Na fundamentação e afirmação da doutrina, o Ministério do Interior em sua decisão estabeleceu três condições possíveis para o caso: 1) por aceitar dignidade maior, o eclesiástico deixava vago o benefício que antes possuía, renunciando por ato próprio às vantagens inerentes, entre as quais se achava a cônica-sustentação que o governo garantiu aos serventuários católicos que tiveram direitos adquiridos de estabilidade; 2) *funcionários eclesiásticos* nas referidas condições de Arcoverde podiam ausentar-se dos seus lugares independente de interferência da autoridade civil, sem que por isso deixassem de perceber os respectivos vencimentos; 3) afirmava-se o

⁶⁶⁷ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 24 de fevereiro de 1891. In: CAMPANHOLE, cit., p. 608.

⁶⁶⁸ O artigo 6 do Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 prescrevia o seguinte: “O Governo Federal continua a prover a cônica, sustentação dos atuais serventuários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes”. Cf. CAMPANHOLE, op. cit., p. 626.

direito de Arcoverde à cônica que lhe competia até a data que correspondesse à investidura de suas funções episcopais.⁶⁶⁹

O Quadro 3 disposto nas páginas seguintes pretende esboçar o *quantum* de recursos localizados como rubricas orçamentárias destinadas a sustentar os serventuários católicos ou o culto público desde 1890, por julgar importante demonstrar como a doutrina republicana opera sua transição para o aspecto material.

QUADRO 3

Orçamento – Ano	Decreto / Lei	Rubrica - Código	Valor *
1890	Dec. 183 – 27 janeiro	9. Culto Público	631:910\$000
1890	Dec. 183 – 27 janeiro	10. Seminários Episcopais	99:000\$000
1890	Dec. 632 – 9 agosto	13. Culto Público	608:700\$000 ⁶⁷⁰
1891	Lei 26 – 30 dezembro	10. Serventuários do culto católico	300:000\$000
1892	Lei 126-B – 21 novembro	40. Serventuários do culto católico	240:000\$000
1894	Lei 266 – 24 dezembro	36. Serventuários do culto católico	313:000\$000
1895	Lei 360 – 30 dezembro	36. Serventuários do culto católico	302:000\$000
1896	Lei 429 – 10 dezembro	36. Serventuários do culto católico	286:000\$000
1897	Lei 490 – 16 dezembro	34. Serventuários do culto católico	262:000\$000
1898	Lei 560 – 31 dezembro	34. Serventuários do culto católico	241:000\$000
1899	Lei 652 – 23 novembro	33. Serventuários do culto católico	233:400\$000
1900	Dec. 746 – 29 dezembro	34. Serventuários do culto católico	185:360\$000
1901	Lei 834 – 30 dezembro	34. Serventuários do culto católico	182:260\$000
1902	Lei 957 – 30 dezembro	34. Serventuários do culto católico	181:060\$000
1903	Lei 1145 – 31 dezembro	35. Serventuários do culto católico	181:060\$000
1904	Lei 1316 – 31 dezembro	35. Serventuários do culto católico	181:060\$000
1905	Lei 1453 – 30 dezembro	35. Serventuários do culto católico	179:060\$000
1906	Lei 1617 – 30 dezembro	35. Serventuários do culto católico	171:300\$000
1909	Lei 2221 – 30 dezembro	32. Serventuários do culto católico	100:000\$000
1910	Lei 2356 – 31 dezembro	32. Serventuários do culto católico	100:000\$000
1912	Lei 2544 – 4 janeiro	28. Serventuários do culto católico	100:000\$000
1917	Lei 3232 – 5 janeiro	35. Serventuários do culto católico	68:000\$000

⁶⁶⁹ Decisão n. 6 de 22 de abril de 1891 do Ministério dos Negócios do Interior. In: *BRASIL*. Decisões do Governo da República dos Estados Unidos Brasil de 1891. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894, p. 4. [Grifo nosso].

* Os valores estão expressos em contos de réis. As fontes estão referenciadas no item correspondente.

⁶⁷⁰ Refere-se à alteração de valores da despesa consignada pelo Decreto 183 de 27 de janeiro de 1890.

Orçamento – Ano	Decreto	Rubrica - Código	Valor
1918	Lei 3454 – 6 janeiro	35. Serventuários do culto católico	60:000\$000
1919	Lei 3674 – 7 janeiro	35. Serventuários do culto católico	58:000\$000
1920	Lei 3991 – 5 janeiro	35. Serventuários do culto católico	52:000\$000
1921	Dec. 4242 – 5 janeiro	35. Serventuários do culto católico	47:000\$000
1923	Dec. 4632 – 6 janeiro	34. Serventuários do culto católico	35:000\$000
1924	Dec. 4793 – 7 janeiro	34. Serventuários do culto católico	30:000\$000
1925	Dec. 4911 – 12 janeiro	34. Serventuários do culto católico	21:400\$000
1927	Dec. 5156 – 12 janeiro	29. Serventuários do culto católico	26:400\$000
1928	Dec. 5445 – 14 janeiro	30. Serventuários do culto católico	25:000\$000
1928	Lei 5610 – 24 dezembro	30. Serventuários do culto católico	25:000\$000
1929	Lei 5753 – 27 dezembro	30. Serventuários do culto católico	22:600\$000
		Total apurado	4.916:660\$000

A permanência legal das subvenções aos funcionários eclesiásticos conviveu ainda com o aprofundamento da relação amistosa que envolvia, vez por outra, a cessão de propriedades ou a conseqüente monetarização desse vínculo, fatores que reafirmavam a união de vistas do Estado e da Igreja católica. Para ilustrarmos esses momentos, recordemos situações criadas em duas conjunturas políticas bastante díspares. Em dezembro de 1921, o governo de Epitácio Pessoa fazia cessão à Mitra Metropolitana do Rio de Janeiro de um terreno medindo 1875 metros quadrados para servir à construção de uma igreja.⁶⁷¹ Mais tarde, em novembro de 1923, Arthur Bernardes assinava decreto auxiliando com a quantia de 200:000\$000 (duzentos contos de réis), a construção do monumento ao Cristo Redentor a ser erigido no Corcovado.⁶⁷²

Já em setembro de 1937, às vésperas do golpe de Estado, lei assinada pelo ainda governo constitucional de Vargas dispunha sobre a cessão de terrenos localizados no subúrbio de Bonsucesso, no Rio de Janeiro, e destinados à assistência social e religiosa. Ali, ficou o poder executivo autorizado a fazer cessão definitiva, a título gratuito e perpétuo dos terrenos de propriedade da União com 580000 metros quadrados. A propriedade se

⁶⁷¹ Decreto n. 15182 de 20 de dezembro de 1921. In: *BRASIL*. Coleção das Leis e Decretos da República dos Estados Unidos do Brasil de 1921. Volume VI – Atos do Poder Executivo (Dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922, p. 90-91.

⁶⁷² Decreto n. 4754 de 28 de novembro de 1923. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1923. Volume I – Atos do Poder Executivo (Janeiro a Dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924, p. 182.

destinava, no princípio, a duas finalidades: levantar uma obra de assistência a mendigos e menores desamparados do Rio de Janeiro e, por ocasião da demarcação das áreas seria destacada uma gleba de 1500 metros quadrados para ser doada à paróquia de Bonsucesso para que fosse erigida uma capela. Além do que, o poder executivo ficava também autorizado a subvencionar com a quantia de 300:000\$000 (trezentos contos de réis) a obra de assistência.⁶⁷³

Assim, a tendência em assumir um comportamento aliancista com o Estado republicano brasileiro já observada em face dos movimentos sociais reivindicatórios e das rebeliões militares da década de 1920, aproximou o governo católico e suas organizações do sistema político. Permitiu, gradativamente, mais visibilidade, mais prestígio e publicidade sem precedentes às demandas católicas nos anos 1930, sobretudo, entre a ascensão e acomodação do grupo varguista e o golpe do Estado Novo.

Acreditar que o mundo social aspirava a um devir católico era uma quimera, se esta crença não tivesse como respaldo uma aliança sólida com a sociedade política. O intransigentismo católico atenuou-se quando a política passou a se orientar para a concretização gradativa de uma ordem social autoritária, contra-revolucionária e corporativa. Se não existiu a esperança de que a Igreja fosse Estado, de qualquer forma, a política eclesiástica se voltou para um projeto que a tratasse como entidade pública.

Esse tipo de tratamento transitou ou instalou-se, obrigatoriamente em, pelo menos, dois lugares: primeiro, na consolidação das prerrogativas para a Igreja católica quando da promulgação da Constituição de julho de 1934, e, segundo, na parceria firmada para levar adiante políticas de subvenção assistencial. Ou, simplesmente, a caridade agindo sobre a política e se realizando como política de Estado, majoritariamente, pela mão de entidades católicas ou geridas por católicos.

Deteremos um pouco de nossa atenção para uma exposição breve sobre os dispositivos constitucionais que podem ser vistos como sobejamente favoráveis aos interesses católicos, para, em seguida, apresentarmos uma discussão pormenorizada sobre a questão das subvenções oficiais. Nela, tratamos do impacto produzido pelo aparecimento da “Caixa de Subvenções”, organismo criado pelo Decreto 20351 de agosto de 1931, e que

⁶⁷³ Lei n. 497 de 9 de setembro de 1937. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Volume II – Atos do Poder Executivo (julho a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

teria permanecido em vigência até 1938, ano em que entrou em funcionamento o CNSS – Conselho Nacional de Serviço Social. Estamos convictos de que tais momentos se configuram de relevância, por representarem a combinação entre um discurso modernizador, impessoal e “público” do grupo varguista, com seu equivalente “privado”, podendo-se percebê-los, no limite, como mais um movimento de refluxo no tal processo de laicização republicano, com vistas a abrir e assegurar mais um nicho para a governabilidade do regime político.

4.1. A Constituição de 1934 e a Igreja – aspectos de uma aliança.

A defesa de um “catolicismo nacionalista” instalada na retórica da década de 1920 teve como eixo a reconciliação com a política. Sem prescindir de uma brecha crítica, essa retórica conseguiu obter ganhos consideráveis e deu impulso à inserção de princípios religiosos no complexo jurídico-institucional. Nem mesmo a posição majoritária favorável da Igreja católica em São Paulo à causa dos liberais locais nos acontecimentos de 1932, conseguiu encobrir a satisfação com que os católicos receberiam sucessivas decisões políticas que tornaram bastante vulnerável a distância entre uma sociedade laica e uma sociedade recoberta pelo catolicismo.

Logo em 1931, um decreto assinado pelo ministro da Educação Francisco Campos garantiu ensino religioso facultativo nas escolas públicas. O decreto 19941 de 30 de abril de 1931 dispôs sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. Ele regulava a ampla margem de autonomia e autoridade que a partir dali as confissões religiosas (ou a Igreja católica?) teriam sobre o ensino. Mesmo que previsse dispensa das aulas de religião aos alunos cujos pais assim a requeressem, compensava no restante.⁶⁷⁴

Por outro lado, havia o temor, possivelmente, de um constrangimento ou estigmatização dos alunos não católicos que optassem a não comparecer nas aulas de religião, sobretudo, se a eles fosse imputada “falta de patriotismo”, desde que nesse contexto, para os católicos, dizer pátria era dizer religião. Na opinião de cronistas católicos, o decreto teria provocado uma quantidade de protestos dos “sectários das diversas seitas

⁶⁷⁴ Decreto 19941 de 30 de abril de 1931. Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. In: *BRASIL*. Coletânea das Leis e Decretos de 1931 – Volume 1, Jan. – Abr.1931. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932, p. 703. A organização dos programas curriculares e os livros de texto, a doutrina e moral dos professores bem como a designação dos mesmos corriam por conta das autoridades religiosas, não sendo permitido aos professores de outras disciplinas impugnar os ensinamentos religiosos, ou, de qualquer modo, ofender os direitos da consciência dos alunos confiados aos instrutores religiosos.

acatólicas”. Mas uma possível alegação de constrangimento caía por terra diante do argumento de que somente os estranhos ou excepcionais no seio da brasilidade consideravam que tal medida era inoportuna porque feria a liberdade de consciência: ⁶⁷⁵

Os ateus, os materialistas, maçons, espíritas, sabbatistas, evangelistas, presbiterianos, etc., aqueles que são no meio da brasilidade uma exceção, casos isolados e não generalizados, pois estamos cansados de repetir, a maioria absoluta (absoluta, ouçam bem) dos brasileiros é católica, segue os princípios sãos e dignificadores da Igreja de Cristo. É, portanto, uma ínfima minoria, uma insignificante parcela de nossa população, que quer impor a sua opinião, que deseja, intolerantemente, obrigar a maioria pensar de maneira diversa do que pensa!

Outro ponto a considerar, talvez como reflexo imediato do decreto sobre o ensino religioso, foi a emissão de dispositivos conferindo inspeção permanente e prerrogativas de estabelecimento livre de ensino para colégios confessionais. Dentre eles, em 1932, vale a pena citar: Ginásio Municipal de Jaú, dirigido por cônegos premonstratenses; Ginásio São José de Pouso Alegre, sob inspeção do bispo da diocese de Pouso Alegre e dirigido por sacerdotes; Ginásio Municipal Arnaldo em Belo Horizonte, dirigido pelos padres do Verbo Divino; Ginásio São José de Batatais, dirigido pelos claretianos; Ginásio Municipal de Varginha, dirigido pelos irmãos maristas etc.

Também é imprescindível recordar o procedimento de membros da hierarquia eclesiástica quanto às expectativas que se instalavam com a ascensão do grupo varguista em 1930. Em 25 de janeiro de 1931, o influente arcebispo de Porto Alegre, dom João Becker assinava e publicava uma carta pastoral com título bastante sugestivo: “Cristo e a República”. ⁶⁷⁶

São especialmente importantes as discussões desenvolvidas pelo religioso nos capítulos XX (A reforma da constituição) e XXI (O dever do voto). Becker parecia antecipar muitas das reivindicações católicas que deveriam estar assentadas numa Constituinte incubada pelo regime provisório até 1933. Afinal, indagava Becker, qual o caráter do novo estatuto fundamental? Leigo, agnóstico, ateu? Ou predominaria nele o espírito da religião católica, conforme era lícito esperar?

⁶⁷⁵ BISCAIA, Antonio Chabaud. Demos religião ao Brasil! In: AM n. 21 de 23/5/1931, p. 339.

⁶⁷⁶ BECKER, João, D. *Cristo e a República*. Vigésima Carta Pastoral de D. João Becker – Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre. Porto Alegre: Centro da Boa Imprensa, 1931. Artur Cesar Isaia investigou a fundo as ações e o pensamento de Dom João Becker, relacionando-o diretamente como um aliado fiel e irredutível do projeto autoritário presente no varguismo a partir da década de 1930. Cf. ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

Acreditava o arcebispo que se estava às vésperas da organização de uma nova constituição, e que, em breve, e sem conflitos ou oscilações, o povo elegeria os representantes capazes de reformar as leis. Superando os registros sobre os interesses da economia e da reorganização das instituições públicas, a nova carta deveria afetar, sobretudo, a “reorganização da religião do povo brasileiro” para que fossem assegurados, na ótica de Becker, os direitos da maioria:

Os brasileiros que se acham ao lado do catolicismo querem que Cristo reine e governe também na vida pública, no senado e no parlamento, na legislação e na administração nacional, na sentença dos juízes e na reta aplicação das leis. Mas, sobretudo, querem que Cristo reine e governe na família pela conservação da santidade do matrimônio, que se baseia sobre o dúplice fundamento da unidade e da indissolubilidade.^{677]}

De modo especial, Cristo devia reinar na educação dos filhos e na escola que por sua íntima natureza não apenas se destinava à instrução, mas, em primeiro lugar, “à educação da vontade, à formação do coração, segundo os preceitos da religião e da moral”.⁶⁷⁸ Cristo devia reinar na vida econômica, cujo pilar estaria erigido na idéia da caridade. Pela distribuição equitativa, seriam oferecidos proteção e assistência aos pobres e aos fracos. Os católicos deviam, pois, votar, e atender aos conselhos e sugestões dos chefes de suas associações confessionais, formando uma frente única para que não se perdesse “nenhum voto em favor dos inimigos de Cristo”.⁶⁷⁹ Assim, quem tivesse direito ao voto, no exíguo e excludente regime eleitoral brasileiro à época, estava obrigado a participar da eleição, exercendo, segundo Becker, “enquanto lhe é dado, toda a sua influência, em favor da Igreja e do estado”.⁶⁸⁰

Os privilégios reclamados por Becker se patentearam no resultado da Constituição promulgada em julho de 1934. Por isso, é interessante uma remissão aos pontos em que houve evidentes benefícios para o movimento católico, mencionando dois aspectos. Muito do que foi conseguido nesse período no campo da disputa parlamentar, por exemplo, deveu-se às ações da LEC (Liga Eleitoral Católica), organização apartidária criada em 1932

⁶⁷⁷ Idem, p.70-71.

⁶⁷⁸ Ibid.

⁶⁷⁹ Ibid., p. 73.

⁶⁸⁰ Ibid.

que se propôs à missão de encampar o programa dos católicos e apoiar candidatos a cargos eletivos sintonizados com os interesses da Igreja.⁶⁸¹

Depois, a importância que revestiu os temas da religião e da família na configuração das emendas da Assembléia Constituinte ao Anteprojeto de Constituição apresentado pelo governo provisório. Das quarenta e oito emendas apresentadas ao original, nada menos do que trinta e seis diziam respeito à religião (dezesseis emendas), e ao título da família (vinte emendas).

Alguns dos dispositivos que mais atraíram a influência da Igreja para a aprovação na Constituinte de 1934 contrastaram nitidamente com a primeira Constituição republicana de 1891. A começar pelo preâmbulo, a Constituição de 1934 invocava o nome “Deus”, algo que a carta de 1891 houvera suprimido, e que aparecera na Constituição do Brasil império, em 1824, ainda no contexto do regime de união no qual o imperador era chefe de Estado e chefe da Igreja.

Embora o art. 17, II e III, vedasse à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos (item II), bem como ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja (item III), no mesmo item III era assegurada colaboração recíproca em prol do interesse coletivo, excepcionalidade que abria uma generosa porta para a reafirmação da união de interesses entre a Igreja e o Estado.⁶⁸² Quanto às controvérsias geradas por essa medida, comentou o padre Scampini que a cláusula III queria fixar definitivamente a prática da Constituição como algo que não fosse hostil, mas de cooperação. Indo mais além, Scampini quis dizer

⁶⁸¹ A LEC, tomando-a como a definiu Renato Carneiro foi uma associação civil de âmbito nacional criada em 1932 sob inspiração de Dom Sebastião Leme, Alceu Amoroso Lima e padre Leonel Franca. Seu objetivo era mobilizar os eleitores católicos para que votassem em candidatos de todos os partidos que se comprometessem com a política social da Igreja e na defesa de seus interesses nas eleições de 1933 para a Assembléia Nacional Constituinte e de 1934 para a Câmara Federal e assembleias constituintes estaduais. Foi dissolvida pela instauração do Estado Novo em 1937, mas voltou a organizar-se depois da redemocratização do país, após a II Grande Guerra. Cf. CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. *Religião e Política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições 1932-1954*. Curitiba, UFPR, Dissertação (Mestrado em História), 2000, p. 1-2, 47.

⁶⁸² Art. 17. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: II) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos; III) ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo. Cf. CAMPANHOLE, cit., p. 527. Idem, p. 554.

que cooperação, no caso, era o “*reconhecimento ao fato notório e evidente de que a população brasileira é católica*”.⁶⁸³

Era assegurado o direito à assistência religiosa em estabelecimentos oficiais como expedições militares, hospitais, penitenciárias, mesmo que sem ônus para os cofres públicos nem constrangimento ou coação para os assistidos (Art. 113, n. 6). O detalhe a ressaltar é quanto à assistência religiosa nas chamadas “expedições militares”. Lembremos que as forças armadas, principalmente o exército e com mais ênfase depois da guerra com o Paraguai (1865-1870)⁶⁸⁴ sempre foram um viveiro de positivistas, mas também sempre foram um grande viveiro de católicos, e meio pelo qual o catolicismo da primeira república penetrou para reafirmar a fusão pátria-religião. Ali, a assistência religiosa somente poderia ser exercida por “sacerdotes brasileiros natos”.⁶⁸⁵ Ora, dizer “sacerdotes brasileiros natos” era quase dizer “sacerdotes brasileiros católicos”.

O Título V da Constituição tratava da família, da educação e da cultura. Foi nele que se fez sentir com mais apuro a influência do catolicismo. Sob a proteção especial do Estado, a família se constituía pelo casamento indissolúvel (Art. 144), sendo que o casamento religioso produziria os mesmo efeitos do casamento civil, desde que, perante a autoridade civil, na habilitação dos nubentes, na verificação dos impedimentos e no processo de oposição fossem observadas as disposições da lei civil e fosse inscrito no Registro Civil. Ou seja, proibido o divórcio, as objeções do Estado praticamente coincidiam com as objeções religiosas.

O ensino religioso, de frequência facultativa, seria ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, constituindo-se em matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias,

⁶⁸³ Cf. SCAMPINI, op. cit., p. 155.

⁶⁸⁴ A influência do positivismo, segundo José Murilo de Carvalho seria extensiva até mais ou menos as rebeliões tenentistas da década de 1920 quando “Já então não precisavam do apoio da filosofia positivista para sustentar a idéia [de soldado-cidadão]”, e de qualquer forma, a adoção dessa ideologia “pelos militares poderia ser vista como indicadora de tendências burguesas”, a despeito do fato de que essa ideologia também fornecia subsídios intelectuais para a idéia de “ditadura republicana”. Cf. CARVALHO, José Murilo de. *As Forças Armadas na Primeira República: o poder desestabilizador*. In: FAUSTO, Boris. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III – O Brasil Republicano. 2. Volume – Sociedade e Instituições (1889-1930). 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 211, 234 (181-234). Segundo o mesmo autor, durante o Império, mas, principalmente depois da guerra com o Paraguai “O oficialato do Exército tornou-se menos aristocrático, mais educado, imbuu-se de positivismo, teve a carreira aperfeiçoada e desenvolveu maior espírito corporativo”. Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 193.

⁶⁸⁵ Cf. CAMPANHOLE, p. 554.

profissionais e normais (Art. 153). Outra grata medida isentava de qualquer tributo os estabelecimentos particulares oficialmente considerados idôneos que ofertassem educação gratuita primária ou profissional (Art. 154).

Por fim, o parágrafo 3 do Artigo 163 assegurava aos eclesiásticos, sendo obrigatório o serviço militar, desde que o serviço fosse prestado sob a forma de assistência espiritual e hospitalar às Forças Armadas. E o Art. 176, ratificava a reforma constitucional de 1925/26 repetindo que a representação diplomática brasileira junto à Santa Sé seria mantida.

Segundo Scampini, como “única restrição” ao evidente benefício trazido pela Carta de 1934 às religiões, figurava o Artigo 111, dispondo sobre a perda de direitos políticos. Na sua letra (b), o artigo explicitava que os direitos políticos eram perdidos pela isenção de ônus ou serviço que a lei imponha aos brasileiros, quando obtida por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política. Assim, a objeção de consciência não se tinha “*suficientemente desenvolvido para obter seu lugar devido na nova Constituição*”.⁶⁸⁶

Em contrapartida, talvez a maior conquista prática tenha sido em relação ao ensino religioso, viveiro de possibilidades pedagógicas, religiosas e ideológicas cujo potencial assume na voz do padre Scampini essa dimensão:

É preciso lembrar, antes de tudo, que não existe ensino neutro. Os fatos mostram que a neutralidade no sentido de indiferentismo jamais existiu, porque aquilo que se denominou aqui e acolá de neutralidade em matéria de ensino, nada mais é senão a negação do sobrenatural e a prática do mais rígido agnosticismo, quando não da mais declarada investida contra o cristianismo e a doutrina que ele prega. Como explicar à criança a origem da vida, o princípio criador do universo? E no estudo da história, como explicar a sucessão dos fatos humanos, senão por um determinismo inevitável ou por um desígnio da Providência Divina?⁶⁸⁷

Os dispositivos referentes ao ensino religioso marcariam uma queda de braço entre as concepções da Escola Nova e da Igreja católica. Inspirados na filosofia de John Dewey, os principais representantes da Escola Nova como Anísio Teixeira e Fernando Azevedo defendiam uma educação universalista cuja tarefa seria de exclusividade do setor público e não de grupos particulares. De forma que o ensino deveria ser de natureza leiga e sem a tutela de corporações de ofícios ou organizações sectárias de qualquer tipo, como era vista a Igreja católica pelos “escolanovistas”.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Cf. SCAMPINI, cit., p. 190.

⁶⁸⁷ Idem, p. 192.

⁶⁸⁸ SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra/FGV, 2000, p. 70.

Medidas do calibre produzido pela Constituição de 1934, possivelmente, fizeram com que os católicos reafirmassem a imagem de “igreja majoritária” e a predileta do Estado republicano. No espectro de relações com outras confissões religiosas, a Igreja católica era aquela que se auto-identificava como a mais autorizada na interlocução junto ao governo, e isto, sem dúvida, repercutiria na forma como se estabeleceu uma das políticas de maior impacto dos anos 1930: a política das subvenções. Não devemos, porém, negligenciar a formulação de uma lei anterior, datada de 1926, que aprovou o regulamento para a concessão de subvenções e a fiscalização de seu emprego naquele contexto.

4.2 Entre caridade e política: a república das subvenções.

Uma tentativa de organizar a política de subvenções na década de 1920 deu-se em novembro de 1926 por meio do Decreto 17528.⁶⁸⁹ Contudo, seu Regulamento tratava especificamente da forma de concessão e fiscalização do emprego das subvenções. Nos quarenta e três artigos, o momento único em que esse Regulamento menciona a palavra caridade é no artigo 33, quando obrigava as instituições a apresentar folhas de pagamento de pessoal técnico e subalterno e contas de despesas com alimentos, vestuários e medicamentos fornecidos a indigentes em número proporcional à importância das subvenções.⁶⁹⁰

Aliás, na década seguinte, “caridade” e “indigente” se apresentam como termos-chave que nos ajudam a examinar a amplitude das políticas de subvenção praticadas pelo governo. Esse movimento formulado na legislação e esboçado na ação racional-legal do Estado pode ser designado, sem exageros, como a fundação de uma “República da caridade”. Ele permite o trânsito nas relações entre Igreja católica e Estado em, pelo menos, duplo sentido: assistir ao exército de desvalidos, doentes, órfãos, “artífices do ócio”⁶⁹¹ que estão à margem do discurso de modernização proposto pelo Estado no pós 1930, e garantir

⁶⁸⁹ Decreto 17528 de 10 de novembro de 1926. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1926. Volume III – 1ª Parte – Atos do Poder Executivo (outubro a novembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927, p. 553-559.

⁶⁹⁰ “Art. 33. Os asilos, hospitais e casas de caridade, nas comprovações do emprego das subvenções, deverão apresentar folhas de pagamento de pessoal técnico e subalterno e contas de despesas com alimentos, vestuário e medicamentos fornecidos a indigentes em número proporcional à importância das subvenções e, bem assim, contas de dispêndios com a conservação de benfeitorias ou dependências necessárias no preenchimento dos fins das instituições e de aquisição de material indispensável ao seu funcionamento”. *Idem*, p. 557.

⁶⁹¹ Em alusão ao título da pesquisa de: MARTINS, Sílvia Helena Zanirato. *Artífices do Ócio*. Mendigos e vadios em São Paulo (1933-1942). Londrina: EDUEL, 1998.

o fluxo ininterrupto de recursos para milhares de organizações, em sua maioria, administradas pela institucionalidade católica. Foi somente entre finais da década de 1930 e início da seguinte que houve uma mudança na perspectiva de assistência social por parte de alguns núcleos católicos.

Como assinala Riolando Azzi, embora o discurso eclesiástico continuasse pregando o amparo à população desvalida, sob o pilar do princípio caritativo, existiu ali a insistência para que tal prática fosse conduzida de maneira mais racionalizada.⁶⁹² Assim, o empenho em criar medidas preventivas contra a miséria e não só levar adiante ações pálio-caritativas que reforçavam a resignação, paciência e aceitação do “destino” forneceu suportes metodológicos para que surgisse no Brasil a disciplina de Serviço Social.

A prática da caridade por instituições religiosas, porém, não se configura em novidade na história social brasileira e toma parte de uma longa tradição estabelecida desde os tempos da sociedade colonial. Essa tradição, iniciada pela criação das casas de misericórdia ainda no século XVI guarda fortes vínculos com a forma assumida pela administração ibérica nas Américas. A Igreja ocupou o vazio criado deliberadamente por um Estado escravocrata, excludente, descompromissado e pouco interessado quanto ao cumprimento de um mínimo necessário no socorro às populações enjeitadas. No terreno de serviços sanitários, hospitalares e de ajuda aos pobres, a Igreja teria recebido, em contrapartida, regular atendimento em suas petições de auxílios econômicos.

Na conjuntura analisada, entretanto, o discurso se refazia em outra modelagem e os católicos produziam a crença de que *nada* poderia ser realizado, nenhuma reforma social concretizar-se-ia sem uma delimitação clara de métodos que incorporassem o caráter cristão. Predominava, portanto, essa ambição integrista de que o pensamento social, sobretudo aquele voltado para o atendimento aos pobres, deveria se converter em pensamento teonômico:

Ninguém se canse, entretanto, em procurar esse pensamento, essa base da sociedade senão for hauri-lo na mesma fonte, na mesma origem da sociedade. E de mãos à boca aparece-nos Deus ligado ao homem pela religião, unido à sociedade pelo culto religioso. Dessa forma o pensamento social se converte em pensamento teologal. Assim se torna a sociedade verdadeiro centro da vida, verdadeiro meio de felicidade.⁶⁹³

⁶⁹² Cf. AZZI, *História da Igreja*, cit., p. 21.

⁶⁹³ Cf. PASCHOAL, Asterio, pe., CMF. Movimento social com caráter cristão. In: AM n. 5 de 30 de janeiro de 1937, p. 67-68.

Os pobres, nesse contexto, atraíam os desvelos do catolicismo com redobrado ânimo porque o Estado reconhecia o influxo e a adaptação progressiva desse espírito na moralização dos costumes públicos, na suavização das consciências e na construção de *“uma comunidade integrada por pobres e favorecidos da fortuna, onde todos se amam e todos se auxiliam”*.⁶⁹⁴ Como disse Hobsbawm, referindo-se às cidades capitalistas modernas de final do século XIX, mas que pode valer para a nossa realidade, talvez os pobres representassem algo incômodo e sua presença nas áreas urbanizadas era mal recebida, mas não deixavam de ser um “mal necessário”.⁶⁹⁵

No que tange à prática das subvenções no primeiro período varguista visando atender esse “mal necessário”, ela teria funcionado como uma alavanca que empurrou mais ainda as entidades católicas privadas para dentro do Estado. Se considerarmos que a criação da “Caixa de Subvenções” inscreveu-se como uma medida que assinala um modelo político em estruturação, não devemos esquecer que tal modelo teve correspondência, no que se refere ao seu impacto, com um amplo espectro de políticas sociais erigidas também sob um novo significado ideológico. Essas políticas sociais obtinham dimensões sem precedentes no debate orientado pelo contexto de inícios da década de 1930, e o objetivo proposto pelos programas de subvenções agregou-se, com efeito, a construções políticas análogas.

Neste sentido, foi com pertinência que Ângela de Castro Gomes refletiu, ainda em texto de inícios da década de 1980, sobre a ligação existente entre a emergência de governos autoritários no Brasil e os avanços na legislação social, com a nítida intervenção regulatória crescente e não mais interrompida, pelo menos, durante muitas décadas:

O exame da evolução da política social no Brasil demonstra, de forma nítida, um fato de suma significação: é justamente nos períodos de existência de governos autoritários que os mais substanciais progressos na legislação social podem ser observados, quer consideremos o conjunto de benefícios e serviços integrados ao corpo desta legislação, quer consideremos o número de beneficiários por ela atingido. Neste sentido, a década de 30 é um marco no curso dessa evolução.⁶⁹⁶

Dentre os avanços dessas políticas, lembramos os seminais projetos que negociaram a organização da esfera do trabalho, com desdobramentos na legislação previdenciária e na

⁶⁹⁴ Idem, p. 67.

⁶⁹⁵ HOBBSAWM, Eric. *A era do capital 1848-1875*. 12. ed. Tradução Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 295.

⁶⁹⁶ GOMES, Ângela de Castro. Empresariado e legislação social na década de 30. In: *A Revolução de 30 – Seminário Internacional*. Brasília: Senado Federal, 1983, p. 273. (271-298).

medicina do trabalho. Ao par disso, elaborou-se uma nova ótica situada sobre a necessidade de refinar a burocracia estatal, com a decorrente qualificação técnica e política concretizada nas instâncias administrativas que germinaram como gestoras do negócio público. Igualmente, seria falho não mencionar a alteração substancial pela qual passou a política econômica, orientando-se no sentido do “nacionalismo” e da expansão da “industrialização”, com a forte presença do Estado nos setores de infra-estrutura.⁶⁹⁷

A esse conjunto de soluções que marcava certo discurso de modernização, e contraposto a um passado de mazelas e corrupções, incorporou-se a necessidade de construir um mecanismo legal que abrangesse o campo da assistência não somente vinculada ao trabalho e à previdência social do trabalhador. Esse mecanismo foi denominado de “Caixa de Subvenções”, criado pelo Decreto 20351 de 31 de agosto de 1931.⁶⁹⁸ O objetivo do item seguinte é decompô-lo em suas especificidades e valorizar os aspectos que teriam robustecido a franca aliança entre o Estado e a Igreja.

Consideramos da mesma forma, que a majoração do discurso sobre a caridade como “política de Estado”, é algo que não se realizaria sem a presença das instituições católicas, vistas, por isso mesmo, como fundamentais para a execução do programa.

4.3 O Decreto 20351 – gênese da caridade na década de 1930

A Caixa de Subvenções, como foi denominada, destinava-se a auxiliar estabelecimentos de caridade, órgãos de natureza técnico-educacional, e prover recursos para os serviços de nacionalização de ensino. Portanto, seu aparecimento alcança amplas dimensões e, possivelmente, dada essa generalidade, não tenha encontrado paralelos na história republicana até então, consoantes aos múltiplos fins que desejava atingir.

O levantamento realizado pelo nosso trabalho contemplou todos os atos (decretos) agrupados nas coletâneas da legislação federal e nas coleções do Diário Oficial da União pelos quais o Estado concedeu subvenções entre dezembro de 1931, data do primeiro

⁶⁹⁷ Cf. LAMOUNIER, Bolívar. Do modelo institucional dos anos 30 ao fim da era Vargas. In: D'ARAÚJO, Maria Celina. (Org.). *As instituições brasileiras da era Vargas*. Rio de Janeiro: Eduerj/FGV, 1999, p. 38. Segundo Boris Fausto, tal expansão deveu-se menos a uma política deliberada do governo Vargas e mais à conjuntura internacional. Com a desvalorização da moeda brasileira houve a possibilidade de iniciar-se um processo de substituição de importações. Com efeito, no período de 1933 a 1939, a indústria teria crescido a uma taxa anual de 11,2%, sobretudo, no setor de metalurgia de pequeno porte e bens de consumo, como papel e papelão, têxteis, vestuários e calçados. Cf. FAUSTO, Boris. *Getúlio Vargas: o poder e o sorriso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 45.

⁶⁹⁸ In: *BRASIL*. *Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1931*. Volume III – Atos do Governo Provisório (maio a agosto). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931, p. 708-713.

auxílio, a dezembro de 1937. A data de corte final significa que a partir de 1938, com a criação do CNSS – Conselho Nacional de Serviço Social, a política de subvenções passou a ser orientada por um novo tipo de estratégia. Na opinião de Mestriner, o CNSS consolidou a estratégia de aliança do Estado com a sociedade civil, via filantropia, mas também operou uma ótica fundamentada em métodos mais científicos e racionalizados.⁶⁹⁹

A aplicação das disposições do Decreto 20351 dependeu de várias modificações ao longo de sua existência, como, por exemplo: 1) mudança do Ministério gestor do programa; 2) transformação dos fundos pecuniários das subvenções em verba de despesa permanente da União; 3) complementação sistemática de verbas, menos para dinamizar e mais para manter a Caixa em funcionamento até a criação de mecanismos mais eficientes; 4) drenagem contábil de verbas consignadas originalmente em outras despesas para o atendimento da conta das subvenções, com aprovação do Tribunal de Contas da União.

Vejam, pois, suas justificativas a partir de uma leitura pormenorizada do próprio Decreto 20351. Paralelamente aos serviços públicos de assistência, tinha o Estado o dever de subvencionar os estabelecimentos de iniciativa particular com as mesmas finalidades. Criara, assim, a Caixa de Subvenções porque se via no dever de amparar com eficiência e assistir, dentro de um espírito de “*altruísmo*” as várias associações contempladas. A perspectiva era estabelecer normas preventivas da burla e dos meros favores pessoais ou políticos, “*no manifesto interesse dos verdadeiros desprotegidos e da economia do país*”.⁷⁰⁰

Ressalta já no preâmbulo de considerandos e justificativas o empenho em uma abordagem que prima pela eficiência e racionalização. Uma economia modernizadora que visava dar cabo, pelo menos na retórica, do privatismo que vinha minando o espaço compreendido pelo político, e denunciava o emprego equivocado dos recursos.

No campo do discurso legal imperava a idéia pautada em decisões técnicas e procedimentos de racionalidade administrativa. Com uma dinâmica política postada no

⁶⁹⁹ Cf. MESTRINER, Maria Luiza. *O Estado entre a filantropia e a assistência social*. São Paulo: Cortez, 2001, p. 51. Não nos deteremos aqui sobre a política do CNSS, mesmo porque, ele ultrapassa o nosso período. Além disso, Mestriner abordou de forma aprofundada e com rara eficácia metodológica o papel desse órgão. Faremos remissão a esse importante trabalho para questioná-lo, sobretudo, a respeito do “tempo de vida” da Caixa de Subvenções.

⁷⁰⁰ Cf. Preâmbulo, p. 708.

rigor de organização dos recursos, o argumento abaixo indicava explicitamente a falência dos métodos arcaicos de gestão empregados até ali:

Considerando que os auxílios prestados pelo Governo Nacional devem ser distribuídos com eficiência, tendo-se em vista garantir e desenvolver, ao longo do território brasileiro, a organização e real utilidade dos estabelecimentos;

Considerando que as dotações consignadas, na sua maioria sem conhecimento prévio do mérito das instituições e sem a relativa uniformidade, representando pesado ônus às finanças públicas, não têm tido distribuição proporcional às respectivas necessidades;

Considerando que essa situação impõe, além das indispensáveis medidas de prevenção e garantia, a organização de uma caixa especial, onde fiquem centralizados auxílios já existentes e os que possam ser concedidos pelo governo.⁷⁰¹

Qual era a natureza das instituições atendidas e por quais meios deveriam estar constituídos os recursos? A Caixa de Subvenções tinha alcance sobre várias modalidades de associações: hospitais, maternidades, creches, leprosários, institutos de proteção à infância e à velhice desvalida, asilos de mendicidade, cegos e surdos-mudos, orfanatos, ambulatórios para tuberculosos, dispensários e congêneres, bem como os estabelecimentos de ensino técnico não custeados pela União, pelos Estados ou municípios. Ainda por conta dos recursos da Caixa, o governo atendeu aos três Estados do sul do país que mantinham serviços de nacionalização de ensino, obrigando, “*nas escolas primárias, o ensino da língua portuguesa, geografia do Brasil e história Pátria*”.⁷⁰² Recorde-se também aqui um dado relevante: o Decreto 20597 de 3 de novembro de 1931, incluiu como beneficiárias da Caixa de Subvenções as instituições ou corporações científicas de “*reconhecida utilidade pública, a juízo do governo*” que “*prestavam serviços à coletividade (...), objetivos de filantropia ou de alevantamento dos foros científicos da nacionalidade*”.⁷⁰³

Antes de ser implantada como verba permanente de despesa da União, a Caixa definiu quatro variantes de captação de recursos para sua constituição: 1) produto da contribuição de caridade cobrada nas alfândegas da República, sobre vinhos e mais bebidas alcoólicas e fermentadas; 2) produto da taxa especial sobre embarcações; 3) créditos orçamentários e especiais a esse fim destinados; 4) produto de donativos e outros quaisquer que podiam ser concedidos em favor da Caixa de Subvenções.

⁷⁰¹ Idem.

⁷⁰² Cf. Artigo 22 do Decreto 20351, p. 712.

⁷⁰³ Decreto 20597 de 3/11/1931. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1931. Volume III – Atos do Governo Provisório (setembro a novembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932, p. 424.

Para se habilitarem a receber as subvenções, todos os estabelecimentos deveriam atender algumas exigências que validavam seu credenciamento. Na apresentação do memorial descritivo da instituição postulante ao auxílio era requerida comprovação de funcionamento por mais de dois anos; prova de que não recebia qualquer subvenção da União nem dispunha de recursos próprios suficientes para o custeio de suas despesas com indicação do número de beneficiários; prestação de serviços gratuitos; juntada de balancetes relativos ao último semestre de funcionamento.

Para a forma de fiscalização e inspeção dos estabelecimentos, o decreto mandava que o Ministério da Justiça e Negócios Interiores designasse funcionários de sua imediata confiança, em número não superior a cinco. Competiam a esses funcionários, três funções básicas:

Inspecionar todas as dependências do estabelecimento, de modo a poder fazer juízo completo sobre as suas condições de higiene e instalação, bem como sobre a eficiência de todos os serviços, notadamente os que forem prestados gratuitamente; Verificar se o auxílio concedido foi dado em proporções aos serviços prestados e se eram observados pelos dirigentes da instituição os dispositivos do regulamento, estatuto ou compromisso, podendo exigir todos os elementos e informações necessários à perfeita elucidação desse ponto; Examinar os livros de receita e despesa, matrículas, registros e outros a respeito da vida interna do estabelecimento, podendo exigir quaisquer contratos, compromissos ou termos de responsabilidade, dos quais decorriam ônus à instituição.⁷⁰⁴

Administrada em seus primeiros meses de existência pelo Ministério da Justiça e Negócios Interiores, a Caixa de Subvenções, a partir de março de 1932 passou à competência do Ministério de Educação e Saúde Pública.⁷⁰⁵ Julgava o governo que por intermédio de um órgão com o perfil do MESP com mais eficácia seria exercida a fiscalização das instituições, além do que, as atividades da Caixa mais bem se adequariam nas atribuições específicas dessa área. Este fato, além de marcar uma mudança de perspectiva na administração da Caixa, pois delegava poder a um órgão que teria decisiva influência na política varguista até o fim do Estado Novo, também contraria as afirmações

⁷⁰⁴ Art. 16 do Decreto 20351, cit.

⁷⁰⁵ Ver Decreto 21220 de 30 de março de 1932. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume I – Atos do Governo Provisório (setembro a novembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932, p. 424.

de Mestriner quanto ao argumento de que a Caixa ficou sob gestão do Ministério da Justiça durante toda a sua vigência.⁷⁰⁶

Esse Ministério foi responsável pela Caixa durante breve período (seis meses), após o que, todas as atribuições relativas ao programa foram transferidas, até 1937, para o Ministério da Educação e Saúde Pública. Outro dado bastante questionável no estudo de Mestriner é quanto ao tempo de duração da Caixa de Subvenções. Afirmo a autora que antes da criação do CNSS em 1938, *“o presidente Vargas teve junto ao seu gabinete um conselho consultivo – em substituição à Caixa de Subvenções (extinta em 1935), composto por cinco especialistas na área social e nove elementos do governo - ...”*.⁷⁰⁷

Ora, até dezembro de 1937, independentemente da existência ou não de um conselho consultivo, todos os decretos que concederam subvenções tiveram, na sua súmula, uma menção explícita ao Decreto 20351 como amparo legal para a concessão de auxílios. É verdade que sua configuração passou por diversas modificações que visaram adaptar a política a uma dinâmica mais “racional”, como foi observado quanto aos quatro itens essenciais mencionados anteriormente. No entanto, a Caixa de Subvenções predominou sobre outras iniciativas na sua função de principal mecanismo de respaldo à assistência social e distribuição de recursos até que fosse substituída pelo CNSS.⁷⁰⁸

Por outro lado, tem razão Mestriner quando considera tanto a Caixa de Subvenções quanto o futuro Conselho Nacional de Serviço Social ou muitas das políticas subsidiárias em áreas que afetam a justiça social como instrumentos de fronteiras imprecisas da relação entre o Estado e as organizações filantrópicas de natureza privada. Desse modo, o Estado fez com que a assistência social transitasse no campo da solidariedade, filantropia (que é o equivalente laico à caridade cristã) e benemerência, princípios que nem sempre representam direitos sociais, mas apenas benevolência paliativa.⁷⁰⁹

A Caixa de Subvenções incentivaria e impulsionaria formas embrionárias de um *nonprofit setor*, para empregarmos uma terminologia norte-americana e bastante em moda

⁷⁰⁶ “... em 1931, Vargas criou a Caixa de Subvenções (Decreto-lei nº 20.351), utilizando o Ministério da Justiça como instituição mediadora, atribuindo ao ministério e funcionários a seleção e fiscalização dos processos, já seguindo algumas normas legais...”. Cf. MESTRINER, op. cit., p. 67.

⁷⁰⁷ Idem, p. 56, nota de rodapé 1.

⁷⁰⁸ O último decreto por nós localizado sobre a concessão de auxílios e que ainda faz referência ao Decreto 20351 é o de n. 2186, de 20 de dezembro de 1937, Publicado no Diário Oficial da União 295, de 27/12/1937, p. 25584-25585.

⁷⁰⁹ MESTRINER, cit., p. 21.

nos últimos tempos. Ou seja, o surgimento de um terceiro setor desvinculado das amarras estatais mas instituído de funções públicas, e recebendo, para tanto, lautos subsídios públicos.

Isto também nos leva a encetar uma discussão relacionada ao público e ao privado especificamente quanto aos propósitos da Caixa de Subvenções. Ancorados na densa reflexão de Ângela de Castro Gomes sobre o tema, salientamos que tal programa de subvenções é típico de uma “política de fronteiras”,⁷¹⁰ que é, na realidade, facilmente permutável.

A política das subvenções, ao lado de outras, era uma equação colocada para solucionar e superar possivelmente um dilema: consolidar o paradigma de política moderna, criando um “mundo de cidadãos racionais” e de procedimentos públicos impessoais; e, de outro lado, compreender uma realidade que se confrontava com esse “público”, reconhecendo a existência de padrões de autoridade tradicional (personalizada e emocional),⁷¹¹ destinada a atender instituições privadas investidas de funções públicas e responsáveis por um limitado “resgate social” dos miseráveis.

As subvenções, ao mesmo tempo em que fundavam e reforçavam a necessidade de espírito de previsão, de antecipação, e delineamento burocrático para se atingir os “canais competentes” em busca do “recurso”, também permitiam a contemporização, a conciliação e o apagamento da ambigüidade público / privado, graças à existência de uma última instância reguladora e decisória consubstanciada na figura que encarnava a categoria individual / coletivo: Vargas. Ele devia personificar esse “estado de coisas público” para que se realizasse o apagamento da distância que separava o “privado” das decisões impessoais:

O projeto permitia, enfim, a inserção do povo no cenário político, sob controle ao mesmo tempo científico e pessoal do Estado-presidente. Cresciam, assim, pari passu e harmoniosamente, tanto a face “racional-legal” desse Estado, traduzida quantitativa e qualitativamente em sua burocracia especializada e nos procedimentos que impessoalizavam e saneavam as práticas políticas correntes (os conselhos técnicos, as autarquias, os concursos públicos), como sua face “tradicional”, expressa na autoridade pessoal de um líder paternal que se voltava direta e emocionalmente para “seu” povo.⁷¹²

⁷¹⁰ GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando. (Dir.). *História da vida provada no Brasil 4*. Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 489-558.

⁷¹¹ Idem, p. 499.

⁷¹² Ibidem, p. 525-526.

Prática usual de governos com feitiço autoritário e paternalista, o decreto de subvenções, como se fosse uma casca de impessoalidade ajudava a disfarçar o discurso sobre a modernização política, e oferecia chances para o que Alain Rouquié chamou, referindo-se a certos contextos latino-americanos de “mobilização conforme”.

Essa “mobilização conforme”, situada, segundo Rouquié, nas camadas subordinadas efetua-se por meio de instituições e procedimentos diversos que se apresentam com um denominador comum. Nele, o Estado se substitui por múltiplos padrões independentes e instaura um clientelismo de massa, que dá uma dimensão impessoal aos mecanismos de troca sóciopolítica, sem por isso abandonar os critérios de proteção e de dependência. Essa estatização do clientelismo, conclui Rouquié, não é pontual e isolada; constitui um traço distintivo de um tipo de regime.⁷¹³

Ainda que até aqui, não fique suficientemente explícita a diferença entre caridade e política social, tais observações permitem uma conexão aproximada e parcial com a parte mais visível da distribuição de recursos da Caixa de Subvenções que é o reconhecimento sobre o destino das verbas. Conexão aproximada e parcial porque um inventário preciso e completo seria, em termos atuais, praticamente impossível dada a distância que nos separa dessas práticas, mas, principalmente, porque parte significativa do corpo documental, provavelmente, deixou de existir.⁷¹⁴

4.4 A geografia da caridade

O termo “geografia da caridade” foi adotado aqui para discernir como a distribuição de subvenções abarcava as regiões atendidas e qual a tipologia de recursos canalizados mais freqüente e significativa. A geografia também ajuda a tornar explícita a capacidade de desdobramento da política de subvenções, que, evidentemente, não se limitava ao exercício da caridade. Os quadros explicativos dizem respeito ao montante de recursos no período 1931-1937, à região de destino das subvenções e ao percentual respectivo endereçado às regiões para cada tipo de subvenção.

⁷¹³ ROUQUIÉ, Alain. *O Extremo-Occidente*. Introdução à América Latina. Tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 1991, p. 228.

⁷¹⁴ Isto foi constatado de duas maneiras: pela informação obtida junto ao responsável da área de pesquisa respectiva do Arquivo Nacional no Rio de Janeiro, bem como, pelo extenso, e quase infrutífero levantamento que realizamos no mesmo local.

Para identificar as tipologias de subvenções, foi estabelecida a seguinte convenção: **S1**, para demonstrar o montante de subvenções destinadas a atender hospitais, asilos, orfanatos, Misericórdias, leprosários, missões religiosas, institutos de caridade em geral; **S2**, para os recursos canalizados aos estabelecimentos profissionais de fomento técnico, cultural, comercial e instituições de ensino; **S3**, para as subvenções concedidas à política de nacionalização de ensino, estas, exclusivamente em atendimento à região sul do país. Os três quadros explicativos a seguir procuram estipular as seguintes situações: 1) total de recursos por tipologia de subvenção e região atendida respectivamente (Quadro 4); 2) total de subvenções ano a ano e região a região (Quadro 5); 3) consolidação de recursos e percentuais respectivos por tipo de subvenção (Quadro 6).

QUADRO 4

Subvenção por Tipologia e Região 1931-1937

REGIÃO	TIPO DE SUBVENÇÃO				%
	S1	S2	S3	TOTAL	
SUL	2.280:000	2.065:500	4.207:300	8.552:800	17,9
SUDESTE	20.724:825	5.867:750	-	26.592:575	55,8
NORTE	2.819:000	125:000	-	2.944:000	6,2
NORDESTE	5.741:000	2.715:000	-	8.456:000	17,8
CENTRO-OESTE	687:500	399:000	-	1.086:500	2,3
TOTAL	32.252:325	11.172:250	4.207:300	47.631:875	100

QUADRO 5

Total de Subvenções ano a ano / região a região Período: dezembro 1931 – dezembro 1937

Ano/Região	Sul	Sudeste	Norte	Nordeste	Centro-Oeste	Total
1931	500:000	235:500	200:000	59:000	17:000	1.011:500
1932	758:500	1.476:450	166:500	330:500	9:500	2.741:450
1933	1.458:400	2.441:375	299:000	675:000	40:500	4.914:275
1934	1.510:400	4.578:750	475:500	1.614:000	83:500	8.262:150
1935	1.215:000	4.062:500	610:000	1.305:000	243:000	7.435:500
1936	1.651:000	6.194:000	598:000	2.201:000	328:000	10.972:000
1937	1.459:500	7.604:000	595:000	2.271:500	365:000	12.295:000
Total	8.552:800	26.592:575	2.944:000	8.456:000	1.086:500	47.631:875

QUADRO 6

Consolidação de Recursos por Tipologia de Subvenção Período: dezembro 1931 – dezembro 1937

Tipologia	Recursos	%
Subvenção 1	32.252:325	67,7
Subvenção 2	11.172:250	23,5
Subvenção 3	4.207:300	8,8
Totais	47.631:875	100

A partir da consolidação desses quadros podemos tecer algumas impressões. A primeira idéia extraída é a de que o governo teria dedicado mais prioridade aos estabelecimentos identificados como **S1** dada a relação recursos / percentual. Afinal, esta relação significaria que mais de dois terços das subvenções foram destinados para **S1**.

Para relativizar tal constatação basta ter em conta os milhares de associações atraídas pelos auxílios enquadrados nessa tipologia. É interessante, neste caso, lembrar a diluição de tais verbas tendo em vista o número de instituições de caridade que recorreram ao auxílio, muitas vezes, sendo atendidas com quantias que não chegavam a 500\$000 (quinhentos mil réis) ou não passavam de 1:000\$000 (um conto de réis). Assim, o que nos surpreende é menos o montante de recursos empenhados e mais a natureza e a quantidade de instituições, o que nos leva a especular sobre a notável população à margem dos direitos efetivos de “cidadania”. Em outras palavras, por esses números, é espetacular a demografia fora dos direitos apostos na esfera do trabalho e seus desdobramentos legais (previdência, medicina, férias, etc.).

Quanto aos recursos de baixa remuneração, foi uma realidade que se repetiu dezenas e dezenas de vezes. Aqui, poder-se-ia ilustrar com dois ou três exemplos. Pelo Decreto 22.112 de 18/11/1932 que beneficiou o Asilo São Vicente de Paulo de Paraisópolis em Minas Gerais, com 400\$000 (quatrocentos mil réis).⁷¹⁵ O Decreto 22.330 de 9/1/1933 beneficiando a Sociedade de Assistência aos Lázaros e Defesa contra a Lepra, do Distrito

⁷¹⁵ In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume V. Atos do Governo Provisório. (Novembro a Dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933, p. 211-212.

Federal com 500\$000 (quinhentos mil réis).⁷¹⁶ Ou então, o Decreto 1470 de 7/3/1937 beneficiando o Asilo Nossa Senhora da Conceição de Serro em Minas Gerais com a quantia de 1:000\$000 (um conto de réis).⁷¹⁷

É bem verdade que situações emergenciais que colocavam em risco a ordem do regime também exigiam soluções emergenciais, assim como os recursos advindos para uma situação vista de tal amplitude eram bastante elevados. Nesse sentido, a perspectiva sobre a necessidade de armar as polícias e sustentar a propaganda contra a subversão foi nessa direção.

Logo em 22 de janeiro de 1936 ficou aberto um crédito extraordinário de 1.000:000\$000 (mil contos de réis) para ocorrer ao pagamento de despesas com a repressão do “*movimento de caráter extremista verificado no Estado de Pernambuco*”, contando tal valor também para as devidas indenizações providenciadas pelo governo estadual.⁷¹⁸

Já em fevereiro de 1936, e da mesma forma, agindo ainda contra os efeitos do levante militar do mês de novembro do ano anterior, o Ministério da Justiça abria crédito especial de 2.700:000\$000 (dois mil e setecentos contos de réis) com vistas à Polícia Militar, à Polícia Civil e ao Departamento de Propaganda e Difusão Cultural, para atender despesas “*com a repressão do movimento de caráter extremista*”.⁷¹⁹ As quantias foram rateadas da seguinte forma: 1.000:000\$000 para a Polícia Militar; 1.500:000\$000 para a Polícia Civil e 200:000\$000 para o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural. Esses números foram maiores do que toda a canalização de subvenções para a região centro-oeste durante o período de seis anos, e ficaram pouco abaixo das subvenções destinadas à região norte durante o mesmo período.

Em relação às regiões atendidas, e de acordo com a legislação inventariada, um dado irrefutável é que o sudeste do país foi o maior beneficiário da política de subvenções dentro do período. Ali se instalava a grande maioria de instituições, sobretudo, aquelas localizadas no estado de Minas Gerais, com uma infinidade de casas de Misericórdia, asilos

⁷¹⁶ In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1933. Volume I. Atos do Governo Provisório. (Janeiro a Março). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934, p. 49-50.

⁷¹⁷ In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Volume I. Atos do Poder Executivo. (Janeiro a Junho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, p. 263-265.

⁷¹⁸ Decreto 599 de 22/1/1936. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1936. Volume I, Atos do Poder Executivo (janeiro a maio). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937, p. 67.

⁷¹⁹ Decreto 653 de 15/2/1936. In: *BRASIL*. Coleção das Leis, idem, p. 176.

para mendicantes e outros, e também porque a antiga capital da República recebeu uma atenção especial do governo da época com expressiva monta de recursos.

De fato, o volume de subvenções aplicado em instituições estabelecidas na cidade do Rio de Janeiro, superou em muitos milhares de contos de réis os recursos direcionados para uma ou mais regiões, como aconteceu em relação às regiões norte, nordeste e centro-oeste se tomadas em separado, ou ainda, se consideramos em conjunto a região nordeste com uma ou outra das duas.

No levantamento efetuado, o Distrito Federal beneficiou-se de um montante de recursos em torno de 11.897:365\$000, sendo 85 % para atender S1, e 15% para atender S2. Estes valores representaram 25,04 % do total de seis anos de subvenções. Tendo o Rio de Janeiro como pólo centralizador e disseminador da pauta política nacional, atuando, assim, como um foro de sustentação para a legitimidade do regime, a sensibilidade do governo nem mesmo se descuidou com as subvenções destinadas à CBD (Confederação Brasileira de Desportos).

Em 1934, ano em que se disputou a Copa do Mundo de Futebol na Itália, as subvenções para a CBD atingiram o total de 100:000\$000 (cem contos de réis), com 20:000\$000 em fevereiro, e 80:000\$000 em abril.⁷²⁰ Aprofundando essa distinção entre o sudeste e as demais regiões, desde a data em que foi concedida a primeira subvenção, em dezembro de 1931, até dezembro de 1937, foram canalizados recursos situados em S1, S2 e S3 estimados no montante de 47.631:875\$000 (quarenta e sete mil, seiscentos e trinta e um contos, oitocentos e setenta e cinco mil réis), com o sudeste recebendo 26.592:575\$000, ou 55,8 % do total de recursos.

Em determinadas ocasiões, um mesmo decreto de subvenção era reservado somente para atender instituições localizadas no Distrito Federal. Este é o caso dos Decretos 20.993 de 25/1/1932,⁷²¹ destinando 319:250\$000 para trinta e sete instituições, do Decreto 22.330, já mencionado, destinando 509:250\$000 para trinta e uma instituições, e, ainda, do Decreto

⁷²⁰ Decreto 23.888 de 19/2/1934. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume I. Atos do Governo Provisório. (Jan. a Fev.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935, p. 692. Decreto 24.161 de 23/4/1934. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil. Volume II. Atos do Governo Provisório. (Mar. a Mai.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935, p. 703.

⁷²¹ Decreto 20.993 de 25/1/1932. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume I. Atos do Governo Provisório (janeiro a março). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933, p. 129-130.

1331 de 30/12/1936, com auxílios de 926:000\$000 para o atendimento de quarenta e oito instituições.

Para este último e mais significativo montante, dentre alguns dos estabelecimentos atendidos constavam: Dispensário Irmã Paula (10:000\$000); Abrigo Tereza de Jesus (3:000\$000); Asilo São Luiz da Velhice Desamparada (2:000\$000); Missão da Cruz (1:500\$000); Pequena Cruzada da Irmã Terezinha de Jesus (1:000\$000); Casa da Criança da Associação dos Anjos da Caridade da Lagoa (1:500\$000); Escola de Santo Adolfo das Filhas de Maria Imaculada (1:000\$000); Sodalício da Sacra Família (750\$000), etc.

Outro desequilíbrio é percebido para a região sul do país. Ali, o principal foco das subvenções esteve calcado nos serviços de nacionalização do ensino, distanciando-se esta tipologia de recursos da prática da caridade. Tais recursos atingiram 49,2 % do total da região ou 8,8 % do montante subvencionado conforme o Quadro 6. A questão mais relevante aqui, é mencionar que a política de subvenções não escolheu o pobre nem a caridade, e sim, a flexibilidade em matéria de destinação dos recursos para conter o perigo que significava a desnacionalização do ensino.

Embora se tenha dito acertadamente que a questão da nacionalização do ensino encontraria no Estado Novo o momento decisivo de sua resolução, foi com o surgimento da Caixa de Subvenções que começou a ser atingida por dentro a construção de uma idéia nacionalista através da educação. Isto antecipou em alguns anos as medidas adotadas em 1938. Nesse ano, entraram em vigor três dispositivos sobre a questão: o Decreto-Lei de 18 de abril, legislando sobre a proibição de organizações estrangeiras; o Decreto 639 de 20 de agosto, sobre cotas de imigração; e o Decreto-Lei 868 de 20 de novembro, sobre a nacionalização do ensino.

O sul do país somente adquiriu maior importância na geografia em virtude desse fracionamento favorável às políticas de nacionalização do ensino. A percepção que começou a amadurecer no Estado era de que uma educação distanciada da nacionalidade poderia gerar a criação de “várias nações” em confronto com a necessidade de abasileiramento dos métodos pedagógicos. A política das subvenções para esse campo foi de impacto considerável, entrando diretamente “*em choque com a existência de núcleos*

*imigratórios nas zonas de colonização, (...) que haviam implantado seus próprios sistemas de educação básica, em suas línguas de origem”:*⁷²²

O “abrasileiramento” destes núcleos de imigrantes era visto como um dos elementos cruciais do grande projeto cívico a ser cumprido através da educação, tarefa que acabou se exercendo de forma muito mais repressiva do que propriamente pedagógica, mas na qual o Ministério da Educação se empenharia a fundo.

A julgar pelos recursos destinados para esta finalidade, parece que o “perigo estrangeiro” era mais latente em Santa Catarina. Do total de subvenções de tipo **S3**, os catarinenses receberam em torno de 2.160:000\$000 ou o equivalente a 51,3%. Surpreendentemente, o Rio Grande do Sul, estado com forte presença de alemães e italianos, foi o que menos recebeu de auxílios para a nacionalização do ensino no período de 1931 a 1937 com apenas 17,1 % das subvenções, ou 716:900\$000.

Por fim, é importante destacar que os memoriais descritivos exigidos pelo Decreto 20351 para a habilitação dos estabelecimentos, por mais bem organizados que estivessem e de acordo com os prazos prescritos, não representavam uma garantia de recebimento regular de subvenções. De forma que as escolhas pessoais, em certos casos, superavam a escolha técnica. Pareceu ser esta a situação relatada pelos administradores da Santa Casa de Misericórdia de Curitiba, no seu relatório anual de 1931, publicado em 1932.⁷²³

Nesse documento, o provedor Ivo Leão aludia ao cancelamento da subvenção fixa anual que o governo anterior transferia para a Irmandade no valor de 7:500\$000, mas pleiteava um auxílio em favor do Hospício de Nossa Senhora da Luz, já com base no Decreto 20.351.

Juntamente com o Hospício de Nossa Senhora da Luz, a Irmandade era também mantenedora do Hospital de Misericórdia de Curitiba, e atendia centenas de doentes provindos de várias regiões do estado. Para esses serviços, a Irmandade contava com um setor de Enfermagem dirigido pelas Irmãs de Caridade da Congregação de São José, um corpo de enfermeiros leigos, e médicos efetivos e adjuntos que recebiam apenas um auxílio de condução na quantia mensal de 200\$000.

⁷²² SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*, cit., p. 93.

⁷²³ IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DE CURITIBA. Relatório da Administração do ano de 1931, apresentado à Assembléia Geral em 13 de março de 1932 pelo provedor Ivo Abreu de Leão. Curitiba: Livraria Mundial - França & Cia. Ltda, 1932.

Muito embora a lotação do hospício fosse para pouco mais de 250 doentes, dizia o provedor que o número de internos chegava perto de 400, tornando-o insuficiente para atender aos pedidos constantes de novas vagas para “indigentes alienados”:

Ocasões há em que a Polícia vê-se na contingência de reter nas cadeias da Capital e do interior, um grande número de alienados até que no Hospício hajam as vagas tão disputadas. Todos os esforços da Administração para ampliar o número de pavilhões têm resultado infrutíferos, dada a grande despesa que essa instituição acarreta, sempre muito superior à sua receita. Atualmente cogita a Administração da construção de um novo pavilhão que será ocupada, na parte térrea por indigentes e na superior por pensionistas. Essa ampliação virá, entretanto, aumentar as despesas o que acarretará, para o futuro, novo aumento no déficit que se vem verificando em todos os nossos balanços.⁷²⁴

De fato, a julgar pelos números apresentados no memorial que pleiteava a subvenção, a defasagem orçamentária vinha minando as condições de atendimento da Irmandade. Em 1929, o déficit atingira 68:756\$000, em 1930 mais 43:196\$840, e já no primeiro semestre de 1931 chegara a 25:204\$460.⁷²⁵

Mesmo com uma ajuda mensal de 8:000\$000 garantida pelo governo estadual, verificava-se que, com a existência de 347 indigentes no final de junho de 1931, caberia a cada um deles a diária de \$768:

Donde resulta que, considerando cada indigente tomar 3 refeições diárias (computando-se o café da manhã e o da tarde como uma só refeição) teremos que cada refeição deverá custar \$256, o que é verdadeiramente um absurdo!! Entretanto, a assistência aos alienados no Paraná continua a ser feita por instituição particular que, malgrado todos os seus esforços, não pode ampliar seus serviços porque tem sido esquecida pelos poderes públicos!!⁷²⁶

O auxílio requerido pela Irmandade ao Hospício Nossa Senhora da Luz foi atendido em 6 de janeiro de 1932. O Decreto 20.916 concedera uma subvenção de 5:000\$000, muito abaixo das pretensões da Irmandade e das suas necessidades de manutenção.⁷²⁷ Em 1933 a situação continuava periclitante e sem mudanças, mesmo mediante novo pedido de verbas e mediante os elogios da fiscalização efetuada pelo governo federal:

Ao terminar essa visita esse funcionário declarou aos membros da Administração que o acompanharam, que ficara encantado com a visita que fizera e achava que o Hospício estava perfeitamente no caso de ser contemplado pelo Governo Federal com uma subvenção compatível com suas reais necessidades e que lhe permitisse

⁷²⁴ *IRMANDADE DA SANTA CASA*, idem, p. 22.

⁷²⁵ Idem, p. 24.

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ Decreto 20.916 de 6/1/1932. In: *BRASIL*, Coleção de 1932, cit., p. 16-17.

ampliar os seus serviços de assistência, que tão úteis eram ao nosso Estado. Malgrado tudo isso, e apesar dos nossos pedidos serem encaminhados pelo Exmo. Snr. Interventor Federal, ainda nenhuma solução tiveram. Entretanto esperamos que reconhecendo a justa procedência dos nossos pedidos o Governo Federal não mais prolongue a solução desse assunto de tanto interesse para a nossa Irmandade.⁷²⁸

Nenhuma solução foi dada até 1937. Depois de receber a subvenção em janeiro de 1932, a Irmandade da Santa Casa de Curitiba somente voltaria a ser incluída na política de subvenções pelo Decreto 2185 de 20/12/1937 com recursos de 30:000\$000.⁷²⁹

4.5 Subvenções e catolicismo: entre a justiça e a caridade

Para a política praticada com a existência da Caixa de Subvenções, a força organizacional da Igreja não estava unicamente concentrada no clero ou na hierarquia eclesiástica. Como o catolicismo é um fenômeno que recobre toda a sociedade, associações laicas espalhadas pelo Brasil inteiro, influenciadas e / ou geridas em maior ou menor grau por católicos cumpriam várias e estratégicas funções para que as fontes de recursos nunca esgotassem. Imprensa, beneficência e caridade, educação, artes e ofícios, eram os nichos de investimento de um mercado de dons no qual estava presente menos uma ação voltada para a concretização da justiça social ou para a repartição dos bens e da riqueza.

Será que o interesse das instituições católicas na política das subvenções alojaria a idéia de realização dos pressupostos da doutrina social da Igreja? É possível que o exercício de uma caridade paliativa, ou que atos de misericórdia se sobrepusessem às políticas concretas de justiça social?

É verdade que o termo justiça social quando combinado a uma política de possível partilha de “bens e riqueza” não pode se reduzir meramente à substância material. A desigualdade nas suas várias formas de legitimação congrega fatores políticos que superam esse aspecto e alcança o campo das instituições. Bernhard Sutor sublinhou que o termo justiça social, para que adquira um trato cientificamente sadio e politicamente responsável deve distinguir-se da representação de uma redistribuição de bens materiais:

Trata-se, muito antes, da descoberta e formação de uma ordem das instituições sociais e do direito que permita que todos os grupos de uma sociedade se desenvolvam econômica e socialmente, bem como de a luta inevitável pelo

⁷²⁸ *IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DE CURITIBA*. Relatório da Administração do ano de 1932, apresentado à Assembléia Geral em 26 de março de 1933 pelo provedor David Silveira da Motta. Curitiba: Soc. Ltda. De Artes Graphicas, 1933.

⁷²⁹ Decreto 2185 de 20/12/1937. Publicado no Diário Oficial da União n. 295 de 27/12/1937, p. 25.584.

equilíbrio das antagônicas apresentações da justiça conferir validade aos seus direitos.⁷³⁰

Aliás, a concretização da justiça social, via subvenções, encontrava claros limites quando a prática da caridade, pela mesma política, passou a se configurar não apenas na esmola ocasional do rico, na ação do particular católico ou não, ou no reforço do imaginário do “primeiro-damismo”, mas na criação objetiva de um sistema, no exercício de um domínio que pouco tinha a ver com justiça. De forma que somente foi possível existir um projeto de tal amplitude porque a justiça social foi lesada, e a palavra caridade passou a designar certo número de obras características que se organizaram de forma coerente em função do abismo (e da sua manutenção) entre a riqueza e a pobreza.

Ademais, se pensarmos no papel da Igreja católica no Brasil no início do século XX, em que medida ela teria se importado com a constituição de políticas sensíveis ao tema da justiça social? Em outras palavras, nesse contexto histórico, a Igreja teve ou não comprometimento em retirar o tema da justiça social das abordagens laterais que ele ocupava no discurso das elites políticas? Para König, por conta da centralidade que a luta contra o Estado liberal assumiu, e diante da concorrência religiosa cada vez mais acirrada, houve desinteresse dos católicos e também pouca ressonância obteve entre nós a encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum* (1891), com sua preocupação mais vincada nos dilemas do operariado europeu e no avanço do socialismo.

O estudo de Euclides Marchi é, em parte, dissonante em relação ao ponto de vista expressado por König. Ao reconstruir o discurso dos congressos católicos brasileiros realizados no início do século, Marchi reconhece nitidamente uma preocupação dos católicos com a questão social, embora tracejada por fundamentações que tendem a encobri-la. A nosso ver, o autor invoca o importante argumento de que a questão social, pela voz dos congressistas, estava reduzida mais a uma questão moral, ou seja, de “maus costumes” políticos dos operários cooptados pelo socialismo e pelo anarquismo e do relaxamento das populações carentes.⁷³¹

⁷³⁰ SUTOR, Bernhard. Da justiça social para a justiça política. Questionamentos para o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. In: KÖNIG, Hans-Joachim; SCHÜLY, P. Günther, S. J.; SCHNEIDER, P. José Odelso, S. J. (Orgs.). *Consciência Social*. A história de um processo através da Doutrina Social da Igreja. São Leopoldo: Unisinos, 1994, p. 98.

⁷³¹ Cf. *A Igreja e a Questão Social...*, cit. Principalmente, Capítulo III: “A Igreja e a questão social no Brasil”, item “Os Congressos Católicos”, p. 181-211.

Quatro décadas depois da *Rerum Novarum*, a *Quadragesimo anno* de Pio XI (1931) com sua menção às “regiões novas” e aos problemas colocados pela tricotomia urbanização / pobreza / industrialização, teria despertado maior preocupação dos católicos brasileiros em termos de desenvolvimento de uma política sintonizada com os aspectos de assistência social. É nessa encíclica que se faz, com poucas ressalvas, o elogio do Estado corporativo.⁷³²

Todavia, parece que a questão que moveu a Igreja católica nessa esfera teria sido articular um problema de natureza política e um problema de natureza religiosa. Novamente, a Igreja ocuparia a lacuna observada entre aqueles indivíduos incorporados pelas políticas trabalhistas e previdenciárias, e entre aqueles desprotegidos pela legislação e sujeitos a uma lembrança assistencialista, sabendo que esse lugar era propício não somente para o surgimento, mas para a expansão de suas instituições.

Herdeira do visceral antiliberalismo católico do século XIX, e, em grande medida, aliada do tradicionalismo oligárquico e escravocrata, a Igreja brasileira somente modificaria seu comportamento na década de 1920, aí preocupada fundamentalmente com a atmosfera de contestação da ordem social. Segundo König:

A Igreja, que também na América Latina teve que enfrentar cada vez mais a concorrência de filosofias e ideologias seculares e que tinha perdido sua posição de monopólio ideológico devido à dissolução do contexto cultural-religioso uniforme, modificou seu comportamento e passou a interessar-se fortalecida também pela questão social. Isso também vale para o Brasil.⁷³³

A gradual adoção da idéia de justiça social por parte da Igreja, submetida à universalização do discurso e da prática da caridade encontrou no governo da década de 1930 um correspondente político compatível. Existiu uma carga simbólica nada desprezível

⁷³² É uma longa passagem que abrange seis parágrafos da encíclica (91 a 96). No parágrafo 95, diz-se o seguinte: “Basta refletir um pouco para ver as vantagens desta organização, [o Estado corporativo] embora apenas sumariamente indicadas: a pacífica colaboração das classes, repressão das organizações e violências socialistas, a ação moderada de uma magistratura especial. Para não omitir nada em matéria de tanta importância, e em harmonia com os princípios gerais acima recordados e com o que em breve acrescentaremos, devemos contudo dizer que não falta quem receie que o Estado se substitua às livres atividades, em vez de se limitar à necessária e suficiente assistência e auxílio; que a nova organização sindical e corporativa tem caráter excessivamente burocrático e político; e que, não obstante as vantagens gerais apontadas, pode servir a particulares intentos políticos mais que á preparação e início de uma ordem social melhor”. Pio XI, papa. Carta Encíclica *Quadragesimo anno* de 15 de maio de 1931. Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica. In: LESSA, Luiz Carlos. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*. Doutrina Social da Igreja de A a Z. São Paulo: LTr, 2004, p. 343.

⁷³³ KÖNIG, Hans-Joachim. A questão social na América Latina e no Brasil. Fins do século XIX, inícios do século XX. In: *Consciência social*, cit., p. 139.

no programa das subvenções, junto à construção de um Estado conduzido por um líder imaginado como viril, forte, e quiçá, justo. Associada a tal imagem, também residia a presença da primeira dama Darcy Vargas. Darcy complementava com sua imagem maternal, onipresente e atuante em várias instituições, um quadro que espraiava o “maternalismo feminista” investido de bondade e caridade que protegia os brasileiros carentes contra toda espécie de males.⁷³⁴ É possível que a influência da primeira dama tivesse contribuído, em certa medida, para que Getúlio estabelecesse suas alianças fundamentais com a Igreja, e também convencido o presidente a casar-se perante a religião católica poucos anos após a inauguração do monumento do Cristo Redentor:

Um fato ocorrido pouco mais de três anos depois marcaria a adaptação de Getúlio, na vida pessoal, às exigências religiosas, embora estivesse longe de ser uma estrondosa conversão: em novembro de 1934, na Fazenda Santos Reis, de propriedade de seu irmão Protásio, casou-se com Darcy na religião católica, em cerimônia assistida por um pequeno número de parentes e amigos.⁷³⁵

O arquétipo de Vargas como pai dos pobres floresceu já em 1931, quando a mão desse “homem-providência” reunida à mão dos benfeitores católicos e a uma multiplicidade de interesses quis estender-se a todos. Tal elaboração encontraria num catolicismo de feitio integrista um porto seguro, embora não livre de contradições ora mais explícitas, ora mais subterrâneas.

⁷³⁴ O maternalismo feminista ou feminismo maternal foram termos empregados por Ivana Guilherme Simili para estudar as representações sobre a primeira dama Darcy Vargas quanto ao desenvolvimento de políticas sociais e assistenciais destinadas à infância e à maternidade por intermédio das mulheres e suas atividades filantrópicas. Antes mesmo de Getúlio chegar ao Rio de Janeiro e tomar o poder, Darcy Vargas já havia trabalhado em obras de caridade e criado em Porto Alegre a Legião da Caridade. Em 1938 criou a Fundação Darcy Vargas e na década de 1940 fundou a Legião Brasileira de Assistência, com o objetivo de prestar assistência aos soldados mobilizados pela guerra e aos seus familiares. Cf. SIMILI, Ivana Guilherme. A construção de uma personagem: a trajetória da primeira-dama Darcy Vargas (1930-1945). In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero – Gênero e Preconceitos*. Florianópolis, UFSC, 2006, 7 p. [digit.].

⁷³⁵ Cf. FAUSTO, op. cit., p. 58.

Não seria exagero falarmos na constituição de uma “afinidade eletiva”⁷³⁶ que cimenta e reluz nas relações desse estado de coisas público / privado varguista e o catolicismo. Mais do que uma aliança temporária, essa afinidade garantiu, consideradas as crises episódicas, estabilidade ao regime político, e propiciou notável crescimento das instituições católicas voltadas para o exercício da caridade, dada a significativa independência institucional de que a Igreja desfrutava. Ainda dentro desse quadro, é possível que as instituições católicas tenham seguido a prescrição de uma sociedade cuja filantropia deveria classificar e dissociar os “realmente necessitados” dos vadios que, porventura, se aproveitavam de uma situação induzida pela artimanha do “ócio”.

A relação entre a política de subvenções e o catolicismo pode ser reforçada e mais bem avaliada pelo importante papel cumprido pelas congregações religiosas. Administrando prelazias e missões de catequese indígena, colégios, casas de caridade, asilos, hospitais, ou prestando serviços de enfermagem nas conferências vicentinas e casas de misericórdia, congregações femininas e masculinas eram largamente atendidas pelos recursos da Caixa de Subvenções.

É sintomático que o primeiro decreto de subvenções tenha beneficiado diversos estabelecimentos das Missões Salesianas do estado do Amazonas com duzentos contos de réis: Associação Beneficente do Rio Madeira, Hospital São José de Porto Velho, Santa Casa de São Gabriel do Rio Negro, Instituto Dom Bosco, Escola Agrícola de São Gabriel do Rio Negro e Prefeitura Apostólica do Rio Negro.⁷³⁷

Neste sentido, a presença dessas congregações foi constante nos decretos que canalizavam auxílios, além do que, muitas delas desdobravam suas funções entre ensino e assistência, ao mesmo tempo administrando colégios e gerindo casas de caridade, abrigos

⁷³⁶ Inspirado no conceito de afinidade eletiva desenvolvido por Max Weber, Michael Löwy estudou as combinações entre duas correntes espirituais / intelectuais aparentemente, e para a opinião de senso comum situadas em campos totalmente opostos: o messianismo judaico e as utopias políticas libertárias. É bem possível que as relações entre o catolicismo e o governo Vargas comporte, para mais ou para menos os vários níveis ou graus de afinidade eletiva elencados por Löwy: 1) a *afinidade* pura e simples ou correspondência, no sentido de uma homologia estrutural que cria a possibilidade mas não a necessidade de uma convergência ativa; 2) a *eleição*, como atração recíproca; uma mútua escolha ativa das duas configurações socioculturais, conduzindo a certas formas de interação, estimulação recíproca e convergência; 3) a *articulação*, combinação ou “liga” entre parceiros, podendo resultar em diferentes modalidades de união; 4) a criação de uma *figura nova* a partir da fusão de elementos constitutivos. Cf. LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. O judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 17.

⁷³⁷ Decreto 20.792 de 14/12/1931. In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil. Volume IV. Atos do Governo Provisório (dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932, p. 119.

para crianças, moças e idosos. Dentre as congregações mais atuantes e mais beneficiadas pelas subvenções destacavam-se: Pequena Cruzada da Irmã Terezinha de Jesus/RJ, fundada em 1926 e gerida pelas irmãs dominicanas, Orfanato Dom Silvério de Cataguazes/MG, fundado em 1912 pelas irmãs carmelitas, Colégio Nossa Senhora de Lourdes de Palmares/Pe, fundado em 1924 pelas irmãs da congregação franciscana de Nossa Senhora do Bom Conselho, que também mantinham a instituição em Porto Alegre, Oratório Festivo Beato D. Bosco, dos salesianos, com casas, pelo menos em Aracaju e Ponte Nova/MG, Colégio Imaculada Conceição de Fortaleza, fundado em 1867 pelos vicentinos, Colégio Santa Tereza de Jesus, do Crato/Ce, fundado em 1923 pela congregação das Filhas de Santa Tereza de Jesus, Orfanato Nossa Senhora do Calvário, fundado em 1926 pela congregação das irmãs de Nossa Senhora do Calvário, etc.

De igual forma, a presença de missões de catequese e de assistência no centro-oeste e norte do Brasil no programa de subvenções era avassaladora: Hospital da Prelazia do Rio Branco/AM, Missão da Ordem Terceira de São Francisco em São Luiz de Cáceres/MT, Prelazia de Guajará Mirim/MT, Missão Dominicana de Conceição do Araguaia/MT, Missão Salesiana do Araguaia/MT, Missão Salesiana de Lageado/MT, Missão Salesiana entre os índios Chavantes/MT, etc.

Quando falamos em “mercado de dons”, é necessário insistirmos em dois aspectos. Para Maurice Godelier, o dom é um “ato pessoal” e qualquer que seja o tipo de sociedade considerada, hierarquizada ou não, ele está presente em todos os campos da vida social nos quais as relações pessoais continuam a desempenhar um papel dominante: *“O caráter pessoal do dom não desaparece necessariamente mesmo quando entre aquele que dá e aquele que recebe não existe nenhuma relação pessoal direta, nenhum conhecimento mútuo e mesmo quando há intervenção de intermediários”*.⁷³⁸

O programa de subvenções permitiu a criação de um mercado de dons que assumiu com nitidez a forma de circuitos filantrópicos ou de circuitos de uma caridade monetarizada. Dentro da lógica do programa estava menos em causa a “redenção” dos desvalidos por meio da distribuição de justiça social, ou de uma talvez quimérica igualdade de direitos; e sim, o exercício de uma pálio-caridade que não se realizava sem a

⁷³⁸ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 25.

concomitante monetarização propiciada, em vasta medida, pelo poder público. Mas era uma prática que não somente deveria ser continuada, mas, sobretudo, aprofundada pelo trânsito de um componente essencial na relação: o dinheiro.

Esta argumentação significa que o “dinheiro” deve ser considerado um bem imprescindível para a construção de vínculos entre as mais diversas esferas sociais e, particularmente, no tocante ao tipo de política examinada aqui. O “dinheiro” foi um ente indispensável na configuração da afinidade eletiva entre Igreja e Estado. O “dinheiro” se constituiu como uma categoria não hostil ao componente moral que regia a atitude das instituições, porque houve a introdução de outras referências que se diferenciavam de uma relação pura e simplesmente mercantil (chamemos de justiça, caridade, benfeitoria, ou qualquer outra coisa):

Por força das dicotomias que estão na origem da teoria social moderna (comunidade/sociedade; solidariedade orgânica/solidariedade mecânica; sociedade moderna/sociedade tradicional, entre outras), o dinheiro ficou de lado dos mecanismos racionais, impessoais e objetivos de vinculação social. A estas equivalências costumam opor-se os mecanismos emocionais, pessoais e subjetivos que entrelaçam as pessoas. Ao se excluir o dinheiro deste último jogo de equivalências, nublam-se os significados de seu uso, em especial sua dimensão normativa. Quando esta é levada em conta, isso é feito para determinar, com ancoragens morais, o pano de fundo “irracional” ou “residual” da circulação monetária. Em um contexto em que as imagens desses universos dicotomizados são altamente questionadas, é de se esperar que o papel do dinheiro na construção dessas oposições também o seja. Desse ponto de vista, o uso do dinheiro afasta-se da exclusiva esfera racional, impessoal e objetiva para poder ser observado e analisado em outras cenas sociais, permitindo o questionamento aos dois jogos de equivalências que o essencializam.⁷³⁹

Diante disso, o segundo aspecto a ser considerado é que estudos recentes apoiados na antropologia do envelhecimento atribuíram a algumas associações um importante papel na construção de idéias e práticas de assistência que visavam o “resgate” de idosos, crianças, inválidos por meio de concepções religiosas. Essas concepções tinham em perspectiva o trabalho, a moradia, a saúde, enfim, a efetiva estruturação de uma proposta assistencial na modelagem católica, cujo dom assume outro aspecto, mas que não prescinde do uso do dinheiro. De modo que na elaboração desse entendimento convivem e combinam-se na prática de algumas instituições a assistência como justiça, como caridade, e como mergulho numa reflexão religioso-católica. Tal reflexão deveria despertar no

⁷³⁹ WILKIS, Ariel. O usos sociais do dinheiro em circuitos filantrópicos. O caso das “publicações de rua”. In: *MANA, Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, n. 1, Rio de Janeiro, abril 2008, p. 227.

atendido certa “consciência” de sua condição, mas, provavelmente, sem colocar em questão as contradições históricas que resultaram nessa condição ou desenvolver uma perspectiva política sobre a mudança da mesma condição, uma vez que sua sobrevivência estava mais ou menos assegurada.

Com base na proposta de modernização assistencial, dois estudos, em particular, se debruçaram sobre a história do Asilo São Luiz da Velhice Desamparada, do Rio de Janeiro, e do Asilo Padre Euclides de Ribeirão Preto, ambos, com várias inserções de auxílios entre 1931 e 1937 pela Caixa de Subvenções. O primeiro, fundado em 1890 pelo Visconde Ferreira de Almeida teve o apoio de uma ordem de freiras franciscanas. Segundo Daniel Groisman:

Em pouco mais de três décadas, ampliou enormemente sua capacidade, inicialmente de 45 leitos, em 1892, para 260 leitos, em 1925. Para tanto, ampliou e modernizou suas instalações numa série de *obras financiadas com o dinheiro das subvenções* e dos inúmeros donativos que a instituição recebia.⁷⁴⁰

O segundo, fundado em 1919 pelo padre Euclides Gomes Carneiro na cidade de Ribeirão Preto, surgiu num contexto sócio-cultural de precária situação dos trabalhadores do café, expostos a vários tipos de doenças, especialmente, febre amarela e varíola, e num tempo em que pouco ou nada se cogitava em medidas legais para o trabalhador rural. O Asilo Padre Euclides estenderia suas funções de assistência para outras duas cidades do interior paulista: em São José do Rio Pardo, sob a denominação de Asilo de Inválidos, e em Botucatu, com a denominação original. Euclides Gomes Carneiro, nascido em 14 de agosto de 1879 na cidade de Itajubá, Minas Gerais, teve uma longa carreira na área da assistência e em 1912 fundara uma escola profissionalizante inicialmente denominada Escola de Artes e Ofícios, posteriormente Centro Operário São Benedito. A julgar pelo extenso levantamento feito por Gabriela Burali, as subvenções públicas estiveram sempre entre as três principais fontes de receita do Asilo Padre Euclides nos anos de 1931 a 1937.⁷⁴¹

Outras instituições subvencionadas assumiram certas peculiaridades em relação ao momento histórico no qual surgiram. Por exemplo, o Pão dos Pobres de Santo Antônio de Porto Alegre fundado em 1895 pelo cônego Marcelino Bittencourt parece surgir num

⁷⁴⁰ GROISMAN, Daniel. Asilo de Velhos: passado e presente. In: *Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento*, Porto Alegre, v. 2, 1999, p. 71 [grifo nosso].

⁷⁴¹ Cf. BURALI, Gabriela. *A assistência ao idoso no Lar Padre Euclides de Ribeirão Preto/SP na décadas de 1910 a 1950*. Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo (FFCLRP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto). Dissertação (Mestrado em Psicologia), 2003. Respectivamente, p. 2, 30, 124.

contexto de extrema gravidade. Sua fundação está ligada à Revolução Federalista no sul do país, e à necessidade de amparar viúvas e órfãos de aproximadamente vinte mil cidadãos mortos na “guerra da degola”. Em 1911, com a morte de Bittencourt a instituição fraquejou e iniciou franco processo de extinção. Depois de veemente apelo feito pelo arcebispo de Porto Alegre dom João Becker, a congregação religiosa dos irmãos de La Salle assumiu em 1916 a administração do Pão dos Pobres dando continuidade à obra.⁷⁴²

Outra situação exemplar se refere à Sociedade Beneficente São Camilo que, desde a fundação em 1923 pelo padre Inocente Radrizzani construiu um “império assistencial”. Sua primeira iniciativa foi a de criar um serviço assistencial gratuito para pessoas “menos favorecidas” no bairro de Vila Pompéia, em São Paulo. Com campanhas e donativos de pessoas físicas e jurídicas somadas às cotas de subvenções públicas, Radrizzani construiu a Policlínica São Camilo, inaugurada em 1932. Ligada à Província Camiliana Brasileira, de São Paulo, a Sociedade expandiu as suas atividades para vários pontos do Brasil e hoje está em Minas Gerais, Amapá, Piauí, Pará, Ceará, Maranhão e Espírito Santo. A Sociedade ainda conta com vinte e sete hospitais, quatro clínicas e um plano de saúde.⁷⁴³

É possível, agora, procedermos a pequenos avanços na direção de avaliarmos o grau de caráter impessoal da política de subvenções, lembrando as palavras de Godelier. Com ilustrações pontuais de uma série de correspondências entre os responsáveis por algumas instituições e o governo Vargas, fica mais explícita o quão movediça era a prática de auxílios e o quanto ela se desdobrava em atitudes políticas ditadas pela racionalização, ou não. É como se a voz de beneficiários e beneficiados ficasse nublada entre relações afetivas, hierarquias, pressupostos morais e racionalidade administrativa, que se configurava, também, em marco ritual no interior da política. A chamar a atenção, o fato de que na direção das instituições, é claro que algumas ajudadas pela sua natureza, estavam mulheres e homens ligados à Igreja católica.

Mesmo quando os auxílios eram conseguidos através do estrito e “rigoroso” cumprimento das normativas do Decreto 20351, parece que se fazia necessário por parte dos subvencionados uma espécie de agradecimento que transformava o ato legal em ato de benemerência pessoal. É esta a impressão que passa a carta de Jessé Augusto de Almeida,

⁷⁴² Cf. Pão dos Pobres de Santo Antonio – História. Disponível em: <http://www.paodospobres.org.br>, acesso em 6/12/2008.

⁷⁴³ Sociedade Beneficente São Camilo. Disponível em: <http://www.camilianos.org.br>, acesso em 9/12/2008.

secretário da Casa do Pobre de Nossa Senhora de Copacabana e contemplada com uma subvenção no valor de dez contos de réis em 1935:

Ofício n. 32 – Casa do Pobre de N. S. Copacabana.
 Distrito Federal.
 25 de Fevereiro de 1935.
 Do: Secretário da Casa do Pobre de Nossa Senhora de Copacabana.
 Ao Sr. Dr. Getúlio Vargas – Presidente da República.
 Assunto: Agradecimento.

Exmo. Sr.

Intérprete dos sentimentos de gratidão da pobreza indigente do bairro de Copacabana e da Diretoria desta Casa do Pobre, venho agradecer a V. Ex. o ato de alta benemerência pelo qual houve por bem assinar e doar a esta Casa do Pobre a subvenção de dez contos de réis, com a qual ela espera poder vender com galhardia os obstáculos que continuamente se levantam no caminho que se traçou de assistência e socorro à pobreza desvalida.

Outrossim, fazendo votos de que esta benemerência recaia em bençãos abundantes sobre a pessoa de V. Exa. e de V. Exma. Esposa, esperamos permanecer sempre sobre o beneplácito e apoio material de V. Ex.

Saúde e Fraternidade
 Jessé Augusto de Almeida
 2º Secretário ⁷⁴⁴

Em contraste com a posição da Casa do Pobre, e a despeito da freqüência pela qual as missões de catequese eram atendidas, muitas delas alegavam estar em extremas dificuldades de manutenção, quando consideradas suas várias funções. Uma missão civilizatória junto aos índios não significava somente convertê-los e adaptá-los ao mundo cristão. Segundo monsenhor Pedro Massa, porta-voz das Missões Salesianas do Amazonas na correspondência a Vargas, eram inúmeras as vicissitudes surgidas caso não se atribuísse uma subvenção constante às missões na importância de duzentos contos de réis.

Como era sabido pelo presidente Getúlio, as missões eram consideradas obras de assistência pública, porque além do número de institutos assistenciais que mantinham, como asilos, escolas, oficinas, hospitais, postos de pronto-socorro e povoações indígenas elas também se destacavam:

Pela sua atuação nas fronteiras do Brasil com a Colômbia, Venezuela e a Bolívia, onde exercem uma louvável atividade nacionalista na defesa indireta das fronteiras, com o ensino da língua nacional, história pátria, alfabetização dos índios, sua fixação no solo, sua defesa sanitária e ensino agrícola e profissional, incorporando-os assim à vida civilizada no país. Dadas, porém, as circunstâncias expostas, a diminuição sensível de socorros particulares (Rockefeller Foundation, NYC), a falta de auxílios por parte do governo do Amazonas (...) tornam-se, com meu pesar,

⁷⁴⁴ *GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA*. CODES 35 – Lata 34. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios.

insuficientes as subvenções que nos são concedidas, pelo que ousou me dirigir à V. Excia. – que tem tido para conosco repetidos gestos de proteção e amparo, que penhoram imenso minha gratidão – solicitando de sua benevolência queira conservar as subvenções votadas, majorando a da Prelazia de Porto Velho até a importância de 200:000\$000.

Rio de Janeiro, 9 de abril de 1935.

Mons. Pedro Massa ⁷⁴⁵

A queixa de monsenhor Pedro Massa foi relativamente compensada. A partir de junho de 1935, as Missões Salesianas da região amazônica e os seus serviços derivados foram atendidos, de acordo com os decretos localizados, em 1.125:000\$000 (mil e cento e vinte e cinco contos de réis). ⁷⁴⁶

Já, a solicitação da irmã Vasconcellos, diretora do Dispensário dos Pobres do Sagrado Coração de Fortaleza foi ignorada abreviando-se seu pedido por uma negativa do MESP. Em novembro de 1937, às voltas com um déficit de 45:457\$410 (quarenta e cinco contos, quatrocentos e cinquenta e sete mil e quatrocentos e dez réis) a irmã “implorava” ao magnânimo coração de Vargas um auxílio particular para o pagamento das dívidas com vistas a preparar um “*belo natal para os pobres*”. Num lacônico despacho ao rodapé do ofício, o ministro Gustavo Capanema negava a subvenção, argumentando que a instituição já recebera o auxílio federal de 30 contos:

Dispensário dos Pobres do S. Coração.

Fortaleza.

Exmo. Snr. Dr. Getúlio Vargas.

Apesar de minha pequenez, eu tenho a ousadia de apresentar-me diante de V. Excia. para implorar vossa caridade.

Encarregada do Dispensário dos Pobres do Sagrado Coração, não obstante ter recebido 30:000\$000 de Subvenção Federal, isto não foi suficiente para extinguir o déficit de 45:457\$410 que me ficou do ano de 1936.

Venho por meio desta implorar do vosso magnânimo coração, um auxílio particular de 50:000\$000 com que possa pagar as dívidas que me restam e preparar um belo natal para os pobres.

Irmã Vasconcellos.

21 de novembro de 1937

Despacho: A instituição já recebeu o auxílio federal de 30 contos (Gustavo Capanema, 4 de dezembro de 1937). ⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Ofício s/n. Idem.

⁷⁴⁶ Cf. os seguintes decretos: 211 de 26/6/1935; 214 de 1/7/1935; 289 de 12/8/1935; 393 de 28/10/1935; 797 de 4/5/1936; 828 de 19/5/1936; 1549 de 5/4/1937. Para referência completa da legislação consultar Fontes, item 6: “Coletâneas de Leis”.

⁷⁴⁷ GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Código Fundo: 35 – Lata 121. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios.

Entre 1931 e 1944, foram destruídas no Brasil, segundo as estimativas, 78,2 milhões de sacas de café, uma quantidade equivalente ao consumo mundial de três anos.⁷⁴⁸ Tal decisão deveu-se aos efeitos da crise do capitalismo em 1929 que impactou o mundo, e atingiu o país, particularmente, na sua política cafeeira. Diante da alta concentração de estoques invendáveis do produto, e ainda sob risco de aumento por conta das novas colheitas, o governo decidiu comprar café com a receita do imposto de exportação e destruir uma parte do produto, com o objetivo de reduzir a oferta e sustentar o preço.⁷⁴⁹

Em 1933, o padre José Venâncio de Mello, fundador em 1918, da Companhia de Caridade do Recife, dirigia várias instituições vinculadas a ela: dispensários, escolas domésticas, albergues noturnos, escolas profissionais, asilos de velhice, jardim de infância, abrigo de viúvas indigentes, etc. Atento ao panorama político e econômico, padre Venâncio encaminhou em 17 de agosto de 1933 ofício ao Ministério da Educação e Saúde Pública no qual pedia, solicitando a intervenção do Departamento Nacional do Café, para “*que se lhe remetesse algumas sacas do café em vez de serem destruídas, para distribuição gratuita pela população do Recife*”.⁷⁵⁰

O MESP declarava que o “caso” já estava resolvido com a concessão de auxílio pela Caixa de Subvenções à Companhia Caridade do Recife, para o exercício de 1933, na importância de 15:000\$000 (quinze contos de réis). De fato, a obsessão burocrática do ministro Capanema dava provas da remessa de subvenções à Companhia de Caridade do Recife, mas se equivocava nos valores. Até agosto de 1933, as instituições dirigidas pelo padre Venâncio haviam sido beneficiadas com 19:500\$000 (dezenove contos e quinhentos mil réis).⁷⁵¹

Em breve despacho de 30 de agosto de 1933, no próprio processo, o Departamento Nacional do Café, reconhecia, no entanto, “*satisfação em atender o pedido do requerente, podendo fazer ao mesmo a entrega de algumas sacas de café*”.⁷⁵²

⁷⁴⁸ Cf. FAUSTO, *Getúlio...*, cit., p. 44.

⁷⁴⁹ Idem.

⁷⁵⁰ GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA. Código de Fundo: 35 – Lata 33. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios.

⁷⁵¹ Decreto 22.464 de 15/2/1933 (12:000\$000). In: *BRASIL*. Coleção das Leis de 1933. Volume I. cit., p. 384. Decreto 23.073 de 14/8/1933 (7:500\$000). In: *BRASIL*. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil. Volume III. Atos do Governo Provisório (julho a setembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934, p. 372.

⁷⁵² GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA, cit.

Talvez ainda não seja o tempo de tirar do pó do esquecimento uma dos milhares de biografias dos assistidos, doentes, viúvas, órfãos, inválidos, indigentes, idosos objetos de caridade. Suas vozes seguem como um rumor anônimo, pela impotência mesma de segurar nas mãos esse passado. Por contradição, elas emitem sons meio que por trás desses enunciados lacônicos, quase mudos, de ofícios e despachos, e, com esforço se percebe a memória oprimida daqueles que, em algum lugar, poderiam se produzir como sujeitos, e dar-se a conhecer. Suas vozes foram delegadas ao monsenhor Pedro Massa, irmã Vasconcellos, padre Venâncio, padre Euclides, e a centenas de irmãos e irmãs das congregações. Meio à contingente, eles se apossaram de um poder falar por quem não pode falar. A seu modo, dentro do seu mundo, e, em nome da sua Igreja souberam transacionar para mais ou menos com as políticas vigentes, pleiteando, agradecendo, e mantendo o controle sobre a pobreza.

Contrariando os temores que afligiam o padre Pirrone, personagem da ficção de Lampedusa lembrado na epígrafe deste capítulo, os bens da Igreja, os bens que “são patrimônio dos pobres” no Brasil, teriam recebido um justo tratamento sem ter sido objeto de extorsão pelos inimigos que rondavam e especulavam. A Igreja continua a matar a fome física e espiritual da multidão desafiando o desconforto daqueles que estão fora dela.

Assim dito, nosso esforço foi colocar em causa a evidente migração de um integrista católico doutrinal para uma abordagem social e pálio-caritativa que se alongou a partir da década de 1930. Essa nova tomada de posição da Igreja e de suas organizações encontrou respaldo no financiamento do Estado, bem como na cultura republicana pautada pela recusa estratégica em assumir uma postura laica e impessoal.

Descentralizamos relativamente o foco das ações católicas mais contumazes deslocando-o para as ações do Estado para que ficasse claro que alianças e conluíus podem significar certa matização no grau de intransigência. Essa operação implicou em percebermos que a desradicalização relativa das teses anteriores produzidas pelo discurso católico teve como um dos resultados a evasão dos católicos de um estrito condicionalismo integrista, sem, contudo, abandonarem as referências centrais do conceito. Ao se

transformarem certas condições que permitiram às organizações católicas ocuparem posições mais favoráveis à sua prática, foi também razoável que elas adequassem suas percepções a outra realidade.

Ora, a partir do momento em que as alianças com a política se tornaram mais sólidas, e que demandas significativas reivindicadas por quatro decênios se formalizaram constitucionalmente, pensa-se não em obsolescência ou ineficácia aplicativa do conceito de integrismo. Pensa-se, sobretudo, em mutação e descontinuidade. Mutações e descontinuidade pelas quais noções como “Estado ateu” enfraqueceram, e mesmo, desapareceram. No entanto, questões relacionadas à necessidade de “cristianização integral da sociedade” continuaram a predominar sob a equação “questão social / assistencial / caridade católica”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E o que é a laicidade, senão a tolerância instituída?

André Comte-Sponville, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*.

O significativo trauma para o catolicismo representado pela crise modernista de 1907, teve desdobramentos de impacto para as igrejas nacionais, e, como foi demonstrado, não se limitou a circunlóquios religiosos. A crise modernista foi objeto de recepção e discussão amplas em circuitos intelectuais de diferentes pesos e direções, intervindo sob formas diversas na cultura política de países cuja força social e influência da Igreja católica eram majoritárias em relação a outros concorrentes.

No Brasil, as ressonâncias integristas que foram por nós apontadas, fruto da particular relação entre Estado e Igreja a partir da crise modernista, oscilaram em graus de intensidade variáveis. Sem o propósito de fazer ressurgir o “ídolo cronológico” empenhamo-nos num esboço da história do conceito de integrismo conforme certas estratégias adotadas pela Igreja. Através de algumas organizações como a imprensa e os núcleos de assistência social, verificou-se tanto sua capacidade de crítica e negociação com o mundo político, quanto a necessidade de os sucessivos governos ao longo do período abordado, estabelecerem alianças com uma instituição de dimensões e importância como a Igreja católica.

De todo o conjunto discursivo que foi possível obter para a interpretação acerca do integrismo, cabe uma série de observações conclusivas no que se refere às características que desse fenômeno nosso trabalho pôde constatar. O integrismo é, por certo, um fenômeno religioso recorrente, mas também, estende suas influências às demais esferas da sociedade como ficou explícito em nossa discussão.

A análise do semanário *Ave Maria* permitiu concluir que numa publicação de tal natureza e de acordo ao contexto histórico, existiu a articulação entre a dimensão religiosa, reivindicada pelos seus produtores, e a dimensão política, expressa de forma subliminar por vezes, ou, em outros momentos, de forma bastante explícita.

A coexistência dessas duas dimensões se revelou nas unidades temáticas que construímos para apresentar o tema do integrismo como objeto plausível de análise histórica. Primeiro, com a importância dada à inserção da imprensa confessional para a

consolidação do programa da Igreja. A notável vitalidade demonstrada pela *Ave Maria* no enfrentamento de crises e na captação de receitas e cooptação de fiéis; pelo investimento na sensibilidade trazida à luz pela tipologia mariana da revista; pela criatividade organizacional dos seus diretores na competição com a imprensa laica e com certo discurso anticlerical potencializado na República a fizeram discrepar do caráter efêmero de suas congêneres. Estes fatores se constituíram em referências que deram a certeza para o catolicismo de que a imprensa era um meio propagador seminal para um tipo de mensagem militante e de conversão. Em outras palavras, algo que visava reforçar a convicção de um magistério eclesiástico para a sociedade, idéia que é um dos pontos cruciais, senão, a própria essência do integrismo católico.

Segundo, do perfil integrista da *Ave Maria* pode-se constatar o alto grau de intransigência e reacionarismo quanto aos conflitos que surgiram no mercado religioso. A presença de outras confissões e crenças como o protestantismo e suas denominações, o espiritismo, e mesmo, as repetidas alusões ao judaísmo eram vistos por parte dos católicos da revista como uma não conformidade religiosa, agregada a uma difícil aceitação dos editores da revista diante de novas realidades sociais. Revelou-se, também, o constante repúdio às sociedades secretas, como por exemplo, o discurso antimaçônico, tanto quanto o repúdio às ideologias que colocavam obstáculos à concretização de um mundo social católico, outra grande obsessão do integrismo católico.

Na sua vertente política, podemos afirmar que o integrismo ficou sublinhado e reafirmado pelo ressentimento cultivado e desenvolvido desde o fato histórico da separação Estado e Igreja, e pela constante disputa social para que as instâncias católicas fossem atendidas. Decerto, aturdida por uma sociedade que mais rapidamente se tornava complexa, a Igreja produziu respostas institucionais que levavam em conta um defensivismo próprio diante à ameaça disseminada pelas idéias modernas. Dentre outras demandas, o integrismo apareceu como conceito estratégico para criar ou recriar um “inimigo histórico” compatível, a cada etapa, com seu programa eclesiástico. Sendo intolerantes com a existência de outras opiniões ou doutrinas, os católicos integristas combinaram sentimentos religiosos e políticos sem definir, a rigor, fronteiras para a sua liberdade de manifestação, empenhando-se em tolher as expressões contrárias pelo exercício da censura.

Nesse plano, o integrismo também se evidenciou pela confusão deliberada entre domínios e competências específicos. Houve um trânsito entre o sectarismo e a legitimidade, demonstrados fartamente tanto no ativismo mobilizador por ocasião do movimento “Cristo no Júri”, questão de atualidade, quanto no excursu sobre a questão jesuítica, forçosamente interpretada como “questão religiosa”.

Ao lado dessas questões, também afluíram a submissão do dado político à moral, uma postura machista quanto às mutações verificadas na relação entre gêneros, e a celebração ritualística que enfatizava ou afirmava movimentos de massa cívico-católicos com aprofundamentos em uma visão militarizada e nacionalista.

A gradativa reconciliação com as políticas de Estado foi possível na conjuntura em que os movimentos sociais reivindicatórios radicalizaram sua atuação e foram sufocados, a partir da década de 1920. Nessa conjuntura, o catolicismo institucional de matiz integrista demonstrou seu potencial de transigir e mimetizar sua postura diante de governos que necessitavam de legitimidade para suas ações. Por essa época, foi subtraída do discurso católico, em parte, a abordagem crítica à sociedade moderna e ao ateísmo que era seu corolário, ganhando peso a motivação para que o mundo social se reedificasse no binômio pátria-religião.

Dentre os governos que mais insistiram e aprofundaram (n)as relações com o catolicismo durante o período, não há dúvidas de que o primeiro período varguista, tanto na sua fase provisória (1930-1934), quanto na fase constitucional (1934-1937), foi aquele em que a Igreja católica mais teve margem de manobra religiosa e política. A “República das subvenções”, como a denominamos, foi esse momento de verdadeira expansão do projeto católico para a sociedade. Operando por inúmeras vias institucionais, esse projeto nublou, por consequência, a distinção público-privado, e contribuiu para que o catolicismo, mais do que e acima de qualquer confissão religiosa, fosse representado como necessidade coletiva.

Nessa perspectiva, nossa tese apontou que a caridade tornou-se uma atividade pública, contudo, sem a legitimação da sociedade, e pouco esteve relacionada com a efetivação de uma política social. Uma vez que a autoridade responsável controlava e designava os escolhidos, a caridade era uma variável que, a qualquer momento, poderia deixar de ser exercida, embora tenha se constituído num dos suportes entre o integrismo católico matizado e o Estado varguista.

Em síntese, a caridade vista como amor público era submetida a atos individuais que poderiam ser exercidos de forma tirânica, e nos quais estavam em causa os tênues limites entre a tolerância e a intolerância.

Independentemente das transformações ocorridas no pós-guerra, ou da luta entre progressistas e integristas, a maior parte da década de 1930 fica marcada como um contexto vital do que pretendia ser, do que viria a ser, e do que não viria a ser, a Igreja católica das décadas posteriores.

É provável, todavia, que mesmo depois do arejamento motivado pelo Concílio Vaticano II, muitos setores da hierarquia eclesiástica brasileira tenham permanecido fiéis a uma postura integrista, acompanhando de perto certas tendências e/ou movimentos ultraconservadores do catolicismo universal. Mesmo que a terminologia proposta por Juan Tamayo não esteja em perfeito acordo com os termos de nossa tese, vale recordar sua advertência:

Sin embargo, el fundamentalismo resurge a finales de la década de los setenta del siglo XX, en que se pasa de la modernización del cristianismo a la cristianización de la Modernidad, y se desarrolla durante el largo pontificado de Juan Pablo II a través del programa de la “nueva evangelización”, diseñado por el cardenal Ratzinger, seguido por Juan Pablo II y puesto en práctica por los nuevos movimientos eclesiales, que son el brazo largo del programa restaurador del pontífice actual: *Comunión y Liberación, Opus Dei, Comunidades Neocatecumenales y Legionarios de Cristo.*⁷⁵³

Não se espera que as formulações desse trabalho se cristalizem como resultados definitivos. Não enxergamos tão somente na afirmação categórica das “conclusões” de uma tese o seu esgotamento, quando dela ainda podemos extrair elementos para a continuidade de algumas discussões e a partir deles, construir uma abertura possível para novas pesquisas e diferentes interpretações.

O estudo da tríade religião – política – sociedade é de tal forma promissor, e mesmo, inesgotável. Isto é percebido tanto no seu aspecto quantitativo tendo em vista a profusão de estudos publicados, quanto nas modalidades de conceituação que a esse estudo podemos apropriar. Especialmente, o diálogo com a tríade não fica submisso a uma linhagem historiográfica pré-determinada. Isto é, quando falamos em religião, política e sociedade, queremos afirmar que ao seu estudo permite-se aplicar uma função de coordenação *intradisciplinar* que incide sobre a história política, a história religiosa, a

⁷⁵³ TAMAYO, op. cit., p. 85.

história social. Igualmente, de sua abrangência também emerge uma perspectiva orientadora *interdisciplinar* pelo encontro de campos de conhecimentos situados na historiografia mesma, na sociologia, na antropologia, no direito; lugares de onde podemos construir e circunscrever objetos para mais detidamente compreendê-los em suas diferentes dimensões.

ANEXOS

Anexo I – SÍLABO - Das proposições dos modernistas condenadas pela Igreja. Decreto da Sagrada Inquisição Romana e Universal.

Anexo II – CIRCULAR SOBRE LA ENCICLICA PASCENDI DE NUESTRO SMO. P. EL PAPA PIO X.

Anexo III – SU SANTIDAD NOS BENDICE.

Anexo IV – CUESTIONARIO SOBRE LA ENCICLICA *PASCENDI*.

Anexo V – DISCURSO DO DEPUTADO BASÍLIO DE MAGALHÃES NA SESSÃO DE 28 DE DEZEMBRO DE 1924 NA CÂMARA DOS DEPUTADOS.

Anexo VI – CARTA-ABERTA AO RVMO. PADRE FRANCISCO OZAMIZ, C.M. F.

Anexo VII – CARTA-RESPOSTA AO SR. DR. BASÍLIO DE MAGALHÃES.

Anexo VIII – CARTA-ABERTA & CARTA-RESPOSTA.

ANEXO I SÍLABO

Das proposições dos modernistas condenadas pela Igreja Decreto da Sagrada Inquisição Romana e Universal

Quarta-feira, 3 de julho de 1907.

Com êxito verdadeiramente lamentável, a nossa idade, desmandando-se no indagar as razões supremas das coisas, vai não raras vezes atrás de novidades por tal forma, que deixa de parte o que é como herança do gênero humano, para se precipitar em erros gravíssimos. Erros esses, que serão muito mais perniciosos, quando se trata das ciências sagradas, ou da interpretação da Sagrada Escritura, ou dos principais mistérios da fé.

E é para lamentar profundamente que também entre os católicos se encontrem não poucos escritores que, ultrapassando os limites demarcados pelos santos Padres e pela própria Santa Igreja, a pretexto de mais elevados conhecimentos e em nome de considerações históricas, procuram esse progresso dos dogmas, que, na realidade, não é senão a sai corruptela.

Para impedir que esses erros, que todos os dias se vão difundindo entre os fiéis, criem raízes em seus corações e corrompam a sinceridade de sua fé, aprovou a nosso Santíssimo Padre por divina providência Papa Pio X que, por ofício desta Sagrada Inquisição Romana e Universal, fossem notados e condenados os principais dentre esses erros.

Por isso, depois de diligentíssimo exame e do parecer prévio dos Reverendos Senhores Consultores, os Eminentíssimos e Reverendíssimos Senhores Cardeais, Inquisidores Gerais em matéria de fé e de costumes, julgaram que deviam ser condenadas e proscritas, como de fato ficam condenadas e proscritas as seguintes proposições:

Autoridade das decisões doutrinárias da Igreja

- I. A lei eclesiástica, que manda submeter à prévia censura os livros que tratem das Divinas Escrituras, não se estende aos cultores da crítica e da exegese científica dos Livros do Antigo e do Novo Testamento.
- II. A interpretação dada pela Igreja aos Livros Sagrados, conquanto se não deva desprezar, está todavia sujeita a mais apurado juízo e à correção dos exegetas.
- III. Pelas sentenças e censuras eclesiásticas fulminadas contra a exegese livre e mais adiantada, pode se concluir que a fé proposta pela Igreja está em contradição com a história e que os dogmas católicos não podem realmente harmonizar-se com as verdadeiras origens da religião cristã.
- IV. O magistério da Igreja não pode determinar o sentido genuíno das Sagradas Escrituras, nem mesmo por meio de definições dogmáticas.
- V. Visto que no depósito da fé se contém somente verdade reveladas, não compete à Igreja, sob nenhum respeito, proferir juízo sobre as asserções das ciências humanas.
- VI. Na definição de verdades, a Igreja docente e a discente colaboram de tal modo, que nada mais resta à Igreja docente senão sancionar as conjeturas comuns da discente.
- VII. A Igreja, quando proscribe erros, não pode de maneira nenhuma exigir que os fiéis aceitem seus juízos com assentimento interno
- VIII. Devem ser considerados imunes de toda a culpa os que nenhum caso fazem das condenações proferidas pela Sagrada Congregação do Índice, ou pelas outras Sagradas Congregações Romanas.

Nova teoria sobre a Escritura Sagrada

- IX. Demasiada simplicidade ou ignorância revelam os que crêem que Deus é verdadeiramente o autor das Sagradas Escrituras.
- X. A inspiração dos livros do Antigo Testamento consistiu em terem os escritores israelitas ensinado doutrinas religiosas sob um aspecto peculiar, desconhecido ou pouco conhecido dos pagãos.
- XI. A inspiração divina não se estende a toda a Sagrada Escritura a ponto de preservar de todo erro todas e cada uma de suas partes.
- XII. O exegeta, se quiser aplicar-se com proveito aos estudos bíblicos, deve antes de tudo abstrair de qualquer opinião preconcebida sobre a origem sobrenatural da Escritura Sagrada e interpretá-la do mesmo modo que os outros documentos meramente humanos.
- XIII. Foram os próprios evangelistas e os cristãos da segunda e da terceira geração, que artificialmente elaboraram as parábolas evangélicas e assim deram a razão do pouco fruto da pregação de Cristo entre os judeus.
- XIV. Em diversas narrações, os Evangelistas referiram não tanto o que era verdade, quanto o que, embora falso, julgaram ser mais proveitoso a seus leitores.
- XV. Os Evangelhos sofreram contínuas adições e correções até que fosse estabelecido e constituído o cânon; portanto, da doutrina cristã não subsiste neles senão um vestígio vago e incerto.
- XVI. As narrações de São João não são propriamente história, são uma contemplação mística do Evangelho; os discursos contidos em seu Evangelho são meditações teológicas sobre o mistério da salvação, destituídas de verdade histórica.
- XVII. O quarto Evangelho exagerou os milagres não só para que eles parecessem mais extraordinários, como também para que se tornassem mais aptos para revelar a obra e a glória do Verbo Encarnado.
- XVIII. É certo que S. João reivindica para si o caráter de testemunha de Cristo; na realidade, porém, ele foi apenas uma excelente testemunhada vida cristã, ou da vida de Cristo na Igreja, nos fins do primeiro século.
- XIX. Os exegetas heterodoxos interpretaram o verdadeiro sentido das Escrituras com mais fidelidade que os exegetas católicos.

Filosofia religiosa da nova escola

- XX. A Revelação não podia consistir em outra coisa, senão em ter o homem adquirido a consciência de suas relações para com Deus.
- XXI. A Revelação, que constitui o objeto da fé católica, não se completou com os Apóstolos.
- XXII. Os dogmas que a Igreja dá como revelados, não são verdades caídas do céu; são uma certa interpretação de fatos religiosos, que o espírito humano logrou alcançar à custa de laboriosos esforços.
- XXIII. Pode existir e realmente existe oposição entre os fatos relatados na Sagrada Escritura e os dogmas da Igreja que neles se baseiam; de modo que o crítico pode rejeitar, como falsos, fatos que a Igreja crê como certíssimos.
- XXIV. Não deve ser condenado o exegeta que estabelece premissas, das quais se segue que os dogmas são historicamente falsos ou duvidosos, contanto que ele não negue diretamente os mesmos dogmas.
- XXV. O assentimento da fé, em última análise, baseia-se num acervo de probabilidades.

XXVI. Os dogmas da fé devem ser considerados somente segundo o sentido prático, isto é, como norma de proceder e não como norma de crer.

Cristologia de Loisy

XXVII. A divindade de Jesus Cristo não se prova pelos Evangelhos; é um dogma que a consciência cristã deduziu da noção do Messias.

XXVIII. Jesus, quando exercia o seu ministério, não falava com o intuito de ensinar que era o Messias, nem os seus milagres tinham por fim demonstrá-lo.

XXIX. Pode conceder-se que Cristo, tal como a história o representa, é muito inferior ao Cristo, objeto da fé.

XXX. O nome do Filho de Deus, em todos os textos evangélicos, equivale somente ao nome de Messias; não significa, porém, que Cristo seja filho verdadeiro e natural de Deus.

XXXI. A doutrina sobre Cristo, ensinada por S. Paulo, S. João, e pelos concílios de Nicéia, de Éfeso e de Calcedônia, não é a ensinada por Jesus; é a que a consciência cristã ideou a respeito de Jesus.

XXXII. O sentido natural dos textos evangélicos não pode conciliar-se com o que ensinam os nossos teólogos sobre a consciência e a ciência infalível de Jesus Cristo.

XXXIII. É evidente para quem se não deixa levar por preconceitos que, ou Jesus professou o erro acerca do próximo advento do Messias, ou não tem autenticidade a maior parte de sua doutrina, contida nos Evangelhos Sinóticos.

XXXIV. O crítico não pode atribuir a Cristo uma ciência inteiramente ilimitada senão na hipótese, que se não pode conceber historicamente e que repugna ao senso moral, isto é, de ter Cristo possuído como homem a ciência de Deus e, no entanto, não ter querido comunicar a seus discípulos e à posteridade o conhecimento de tantas coisas.

XXXV. Nem sempre Cristo teve consciência de sua dignidade messiânica.

XXXVI. A ressurreição do Salvador não é propriamente um fato de ordem histórica, mas de ordem meramente sobrenatural que não foi demonstrado, nem é demonstrável, e que a consciência cristã insensivelmente deduziu de outros fatos.

XXXVII. A fé na ressurreição de Cristo consistia a princípio não tanto no próprio fato da ressurreição quanto na vida imortal de Cristo junto de Deus.

XXXVIII. A doutrina sobre a morte expiatória de Cristo não é evangélica, mas somente paulina (de S. Paulo).

Origem dos Sacramentos

XXXIX. As opiniões de que se achavam imbuídos os Padres do Concílio Tridentino, sobre a origem dos sacramentos e que sem dúvida influíram em seus Cânones dogmáticos, estão muito distantes das que hoje com fundamento sustentam os investigadores históricos do cristianismo.

XL. Os sacramentos tiveram a sua origem dos Apóstolos e seus sucessores que, por inspiração e impulso das circunstâncias e dos acontecimentos, interpretaram alguma idéia e intenção de Cristo.

XLI. Os sacramentos têm por fim único despertar na mente do homem a idéia da presença sempre benéfica do Criador.

XLII. A comunidade cristã introduziu a necessidade do batismo, adotando-o como um rito necessário e anexando-lhe obrigações da profissão cristã.

- XLIII. O uso de conferir o batismo às crianças foi uma evolução disciplinar que concorreu como uma das causas, para que este sacramento se desdobrasse em dois, a saber: o batismo e a penitência.
- XLIV. Nada há que prove que o rito do sacramento da confirmação tivesse sido usado pelos Apóstolos; ao contrário, a distinção formal dos dois sacramentos, do batismo e da confirmação, não tem nenhuma relação com a história do cristianismo primitivo.
- XLV. Nem tudo o que narra S. Paulo sobre a instituição da Eucaristia (1 Cor 11, 23-25) pode ser aceito historicamente.
- XLVI. Não existia na primitiva Igreja o conceito do cristão pecador reconciliado pela autoridade da Igreja, mas só muito lentamente ela se afez a este conceito. Além disso, ainda mesmo depois que a penitência foi reconhecida como instituição da Igreja, não se lhe chamava pelo nome de sacramento, porque seria tido como um sacramento infamante.
- XLVII. As palavras do Senhor: Recebei o Espírito Santo: os pecados que perdoardes, serão perdoados e os que retiverdes, serão retidos (Jô 20, 22 e 23) não se referem ao sacramento da penitência, por mais que o tenham querido afirmar os Padres do Concílio Tridentino.
- XLVIII. Tiago em sua Epístola (v. 14 e 15) não teve intenção de promulgar nenhum Sacramento de Cristo, mas de recomendar um pio costume, e se nesse costume ele vê talvez algum meio da graça, não o toma com o rigor com que o tomaram os teólogos que determinaram a noção e o número de sacramentos.
- XLIX. A Ceia Cristã, assumindo pouco a pouco a índole de cerimônia litúrgica, foi causa de que aqueles que tinham por costume presidi-la, adquirissem o caráter sacerdotal.
- L. Os anciãos, que exerciam o ministério da vigilância nas assembléias dos cristãos, foram pelos Apóstolos constituídos presbíteros ou bispos para proverem a necessária organização das comunidades crescentes, e não propriamente para perpetuarem a missão e o poder dos Apóstolos.
- LI. O Matrimônio só muito tarde pôde tornar-se na Igreja sacramento da nova lei; pois, para que o matrimônio fosse considerado sacramento era necessário que precedesse uma completa explicação teológica sobre a doutrina da graça e dos sacramentos.

Nova teoria sobre a Igreja

- LII. Cristo não pensou constituir a Igreja como uma sociedade destinada a durar na terra por uma longa série de séculos; além disso, na mente de Cristo, o reino dos céus juntamente com o fim do mundo já deveria ter chegado.
- LIII. A constituição orgânica da Igreja não é imutável: a sociedade cristã assim como a sociedade humana está sujeita à perpétua evolução.
- LIV. Os dogmas, os sacramentos, e a jerarquia, tanto em sua noção, quanto em sua realidade, não passam de interpretações e evoluções do pensamento cristão que, por meio de incrementos externos, desenvolveram e aperfeiçoaram um pequeno germe que existia em estado latente no Evangelho.
- LV. Simão Pedro verdadeiramente nunca supôs que Cristo lhe confiara o primado na Igreja.
- LVI. A Igreja Romana não por disposição da divina providência, mas em virtude de circunstâncias meramente políticas, tornou-se a cabeça de todas as Igrejas.

Evolucionismo absoluto e ilimitado

- LVII. A Igreja mostra-se inimiga dos progressos das ciências naturais e teológicas.
- LVIII. A verdade não é menos imutável do que o homem, pois que evolui com ele, nele e por ele.
- LIX. Cristo não ensinou um corpo fixo de doutrina aplicável a todos os tempos e a todos os homens; inaugurou em vez certo movimento religioso que se adapta, ou que deve ser adaptado aos diversos tempos e lugares.
- LX. A doutrina cristã foi judaica a princípio, mas por sucessivas evoluções tornou-se paulina, depois joânica e finalmente helênica e universal.
- LXI. Pode-se dizer, sem paradoxo, que nenhum capítulo da Escritura, desde o primeiro do Gênesis até o último do Apocalipse, contém doutrina inteiramente idêntica à que sobre o mesmo ponto ensina a Igreja; e por conseguinte nenhum capítulo da Escritura tem o mesmo sentido para o crítico e para o teólogo.
- LXII. Os principais artigos do Símbolo dos Apóstolos não tinham a mesma significação entre os cristãos dos primeiros tempos do que a que têm entre os cristãos de nossos dias.
- LXIII. A Igreja mostra-se incapaz de defender eficazmente a moral evangélica, porque adere obstinadamente a doutrinas imutáveis, que não podem conciliar-se com o progresso moderno.
- LXIV. O progresso das ciências exige que se reformem os conceitos da doutrina cristã sobre Deus, a Criação, a Revelação, a Pessoa do Verbo Encarnado e a Redenção.
- LXV. O Catolicismo atual não pode harmonizar-se com a verdadeira ciência a não ser que se transforme num cristianismo sem dogmas, isto é: num protestantismo largo e liberal.

E na quinta-feira imediata, dia 4 do mesmo mês e ano, tendo-se feito de tudo isto minuciosa relação a nosso SSmó. Padre o Papa Pio X, Sua Santidade aprovou e confirmou o Decreto dos Eminentíssimos Padres e mandou que todas e cada uma das proposições acima referidas fossem tidas por todos como condenadas e proscritas.

PEDRO PALOMBELLI
Notário da S. I. R.U.

ANEXO II
CIRCULAR SOBRE LA ENCICLICA PASCENDI DE NUESTRO SMO. P. EL PAPA
PIO X⁷⁵⁴

Nosotros, pos, carisimos Hermanos, como misioneros encargados de predicar y difundir la sana doctrina de la Iglesia, nos hemos de poner con toda el alma del lado de S. Santidad para combatir al Modernismo y evitar que entre poco e ni mucho en nuestra amada Congregación.

?Quienes son fautores del Modernismo? Lo son espesialmente los que alaban a los modernistas, los que excusan su culpa, los que murmuran de la Escolastica o de los Padres, o del Magisterio Eclesiastico; los que niegan la obediencia a la potestad eclesiastica; *in quocumque ea demun sit*; asi mismo los que buscan novedades en cuestiones historicas, arqueologicas y biblicas; los que descuidan las ciencias eclesiasticas o las posponen a las profanas. Por tanto y para cumplir con lo que a nosotros toca, encargamos a los superiores locales de nuestras casas e residencias que, a la brevedad posible, por si mismos e pó medio de los PP. Bibliotecarios, con ayuda de algun Padre competente, examinen si en sus respectivas bibliotecas hay algun libro o escrito de los mencionados; pues nada extraño seria que hubiesen admitido libros, o revistas que tratan de ciencias filosoficas, teologicas, biblicas, sociales o historicas escritas por catolicos. Si pues se hallare alguno de los predichos escritos retirese al momento como prohibido, *ne legantur cavere*, y den cuenta al M. R. P. Presidente de La Comisión de Estudios, del Autor y Titulo de la obra, vigilando para que nunca se introduzca en nuestras casas semejante ponzoña. [ilegível] y de la Comisión permanente de Estudios reclamamos toda diligencia y celo para que no se publique escrito alguno que no este del todo conforme con los mas sana ortodoxia.

Por tanto, nosotros también, para poder cumplir fielmente lo preceptuado por S. Santidad, encargamos a los muy Rdos. PP. Consultores Generales que nos representan en nuestras Provincias, a los M. Rdos. PP. Provinciales y Quasi-Provinciales, a la Comisión Permanente de Estudios, y por ultimo a los superiores de nuestros Colegios, que vigilen para que ni en las personas, ni en las doctrinas se encuentre nada de lo que condena nuestro Smo. Padre en la Enciclica Pascendi, ni deje de cumplirse nada de lo que manda. De todo lo cual nos darán cuenta oportunamente para los fines prescritos por S. Santidad. No podemos terminar esta larga Circular, aunque brevissimo compendio de la repetida Enciclica Pascendi, sin dar un voto de gracias a Dios N. Sr. y a la Virgen Madre, Sede de la Sabiduria, por haber dado a la Congregación unos Superiores Generales tan celosos de la santa doctrina, que nosotros hemos podido escribir a S. Santidad la carta que publicamos a continuacion y recibir por conducto del Emmo. Sr. Secretario de Estado la honrosa respuesta que también copiamos. Haga nuestra Dulce madre, y procuremos todos, que nuestros sucesores puedan siempre decir a S. Santidad qui la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de Maria continua sin mancha, ni arruga, y dispuesta siempre a combatir con Maria, y por Maria todas las heregias, y de un modo especial el MODERNISMO. Fiat, Fiat.

Martin Alsina, C. M. F.

Aranda de Duero, 1 noviembre de 1907.

⁷⁵⁴ ANALES DE LA CONGREGACIÓN DE LOS MISIONEROS HIJOS DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARIA. TOMO UNDECIMO. Aranda del Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1907, p. 325-331.

ANEXO III

Aranda, 4 enero de 1908 ⁷⁵⁵

SU SANTIDAD NOS BENDICE

Ya saben nuestros queridos hermanos que nuestro Rmo. Padre General arribo felizmente a la Ciudad Eterna en la mañana del 10 Diciembre, portador de los consabidos Procesos, que depositó sin demora en la S. C. de Ritos, y deseoso de cumplir los demás fines anteriormente indicados. El día 13 tuvo S. Rma. el indecible consuelo de ser recibido en audiencia por el Soberano Pontífice, y presentar consiguientemente al Augusto Vicario de Jesucristo los homenajes de veneración y respetuoso amor que corresponden a hijos sumisos de la Santa Iglesia. Reitero así mismo de palabra lo que poco ha expuso en el mensaje de todos conocido, esto es: su fiel adhesión y la de todo el Instituto a las luminosas enseñanzas que emanan de la Catedra de la verdad, singularmente las contenidas en la preciosa Enciclica *Pascendi gregis*, y las fervientes plegarias que la Congregación eleva diariamente al cielo por la vida y prosperidad de su Augusta persona e por el triunfo de Santa Iglesia Católica apostólica romana; a lo cual contribuyen además nuestros misioneros con todas sus fuerzas combatiendo los errores y vicios de la sociedad, así en Europa, como en Africa y America.

⁷⁵⁵ *ANALES DE LA CONGREGACIÓN DE LOS MISIONEROS HIJOS DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARIA*. TOMO UNDECIMO. Aranda del Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Díaz Bayo, 1907, p. 381.

ANEXO IV

CUESTIONARIO SOBRE LA ENCICLICA *PASCENDI*⁷⁵⁶

Rdo. P. Superior

Debiendo dar cada tres años cuenta bajo juramento á la Sta. Sede sobre si han introducido en nuestra amada Congregación errores modernistas en la forma que manda la Enciclica “*Pascendi*” de 8 Septiembre de 1907, necessitamos tener antes datos concretos y ciertos sobre el particular. Por esto espero se servirá V. R. contestar á la mayor brevedad possible, bajo la misma obligación de juramento, á las preguntas que van á continuación.

Para el mayor acierto, procure V. R. tener presente no sólo la citada Enciclica *Pascendi* sino también el Decreto “*Lamentabili*” de 3 Julio 1907 (Ilustr. del Cl., p. 227), el Motu propio “*Sacrorum Antistitum*” de 1º Septiembre 1910 (Ilustración del Clero, p. 353) y la Circular sobre el modernismo de 1º Noviembre de 1907 publicada en el Tomo XI, pág. 325 de nuestros Anales. Fíjese V. R. en los libros, revistas y periódicos que haya en casa ó lean sus súbditos y en los dichos y escritos de éstos.

He aqui las preguntas:

1.Si en las clases de Filosofia y Teologia se sigue en todo á Sto. Tomás – si de tal manera se cultivan y enaltecen la Teologia positiva, la Historia y las ciencias profanas, que sea con menosprecio de la Escolástica ó con dano de los estudios sagrados; y con qué autores se dan las conferencias.

2.Si algún P. Prefecto ó Professor ha manifestado ideas modernistas. Si se ha ordenado *in sacris* á los tocados de modernismo, y también á los amigos de las novedades en puntos á doctrina, á los soberbios y á los obstinades en su propio juicio.

3.Si hay en esa comunidad libros, revistas ó periódicos prohibidos ó que tengan tendencias al modernismo. Si se retienen ó leen libros ó revistas condenados por el Prelado, fiados en que tienen facultad apostólica para libros prohibidos.

4.Si alguien ha alabado a los modernistas ó excusado su culpa. Si se ha murmurado de la Escolástica, impugnado a los Stos. Padres, ó rehusado el magisterio de la Iglesia. Si se propende por novedades en cuestiones de Historia eclesiástica, Arqueologia cristiana ó Sagrada Escritura. Si se ha publicado algún escrito sin la aprobación de nuestros Superiores. Si nuestras revistas tienen Censor, y se este cumple con su deber de leerlas.

5.Si alguno ha asistido á algun Congreso sin autorización al menos del Sup. Provincial. Si en tales Congresos se trató de algo que fuera en menoscabo de la autoridad de los Prelados.

Con esta ocasión saluda a todos su

afmo. h. in Corde Matris

El Superior General

Aranda, 12 abril de 1912

Nota: Con el número anterior se remetieron dos ejemplares de este Cuestionario á cada una de nuestras Casas de América; y por separado á las demás de España y extranjero, á fin de que devuelvan contestado uno de ellos y conserven el outro para el trienio proximo.

⁷⁵⁶ ANALES DE LA CONGREGACIÓN DE LOS MISIONEROS HIJOS DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARIA. TOMO DECIMOTERCIO. Aranda del Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1911, p. 461-462. Este relatório foi encaminhado às Províncias da ordem claretiana em todos os países nos quais ela estava instalada. Embora a correspondência do padre superior geral esteja datada de 12 de abril de 1912, na impressão desse volume dos *Anales* consta o ano de 1911, porque a publicação do documento era bianual.

ANEXO V

DISCURSO DO DEPUTADO BASÍLIO DE MAGALHÃES NA SESSÃO DE 28 DE DEZEMBRO DE 1924 NA CÂMARA DOS DEPUTADOS ⁷⁵⁷

O Sr. Presidente – Tem a palavra o Sr. Leopoldino de Oliveira. (*Pausa*). Não está.

Tem a palavra o Sr. Basílio de Magalhães.

O Sr. Basílio de Magalhães – Antes de mais nada, Sr. Presidente, cumpre-me agradecer desta tribuna, os elogios que foram estampados na Gazeta de Notícias de 21 do corrente mez, por um padre ou frade que acode ao nome de Gaspar, com relação ao discurso em que tratei do projecto numero 271. Esses elogios, vindos na secção religiosa do grande órgão da nossa imprensa, demonstraram, mais uma vez, a cordura inenarravel, a beatitude typica e a humildade evangelica dos propagandistas e defensores dos frades estrangeirso.

Antes de entrar porém, na materia do meu discurso, devo declarar que não sou positivista, muito menos positivista orthodoxo. Não desejo que a admiravel doutrina e os seus verdadeiro proselytos soffram com as ideias que ando a prégr nesta Camara. Eu me definirei como um livre pensador, com algumas ligeiras tintas de positivismo e pragmatismo”.

Tendo tratado do assumpto relativo aos frades beneditinos veio-me na obrigação de recordar alguma cousa muito rapidamente, da intervenção delles em nossa vida nacional.

Os monges de S. Bento deram entrada no Brasil entre 1851 e 1853, logo que se instaurou aqui o domínio hespanhol. Estabeleceram-se na cidade de Salvador, onde tiveram como abbade frei Antonio Ventura, estendendo-se depois, da cidade fundada por Thomé de Sousa, para o Convento da Graça, nos arrabaldes da mesma. Mais tarde, construíram outro mosteiro em Brotas, junto á antiga villa de S. Francisco.

Em 1589, chegaram ao Rio de Janeiro frei João Porcalho, que pelo nome não se poderia perder, e frei Pedro Ferraz, recebendo o morro da Conceição, que depois foi por elles denominado de Nosso Senhor de Monserrat. tos elles irradiaram para a Parahyba do Norte e para S. Paulo estabelecendo-se na capital deste ultimo, bem como nas cidades de Santos, Sorocaba, Parnahyba e Jundiah.

Apezar de não ter sido fundada a Congregação para posse, uso e gozo de bens materiaes, e não obstante o preceito evangelico de que é “mais facil passar um camello pelo fundo de uma agulha, do que entrar um ricaço no reino dos céos”, - o cuidado primacial dos beneditinos, durante dilatados annos, consistio, aqui no Brasil, em se tornarem grandes proprietários de casa e de terras. Manifestaram-se desde logo particular vocação para fazendeiros.

Consoante com o inventário que a que se procedeu em 1855 e de accôrdo com os dados que colhi na monographia do Sr. Barão de Ramiz Galvão. “Apontamentos historicos sobre a ordem beneditina em geral e em particular sobre o mosteiro de Nosso Senhor de Monserrat da ordem do Patriarcha S. Bento, desta cidade do Rio de Janeiro” (edição de 1869), e no opusculo do Dr. F. Badaró, “Les Couvents au Brésil” (edição de 1897), eis os

⁷⁵⁷ CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Camara dos Deputados. Sessões de 26 a 29 de dezembro de 1924 – Volume XIX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925, p. 200-208. A transcrição desse discurso, bem como de todos os apartes, seguiu literalmente as notas taquigráficas. Provavelmente o texto não foi corrigido pelo orador nem por aqueles que intervieram. Daí o motivo de ser apresentado com vários erros ortográficos, tipográficos, trocas de nomes e equívocos com relação às datas de entrada dos primeiros missionários de São Bento na colônia. As datas corretas seriam, respectivamente, 1551 e 1553.

bens venaes, não computados os títulos da dívida publica, que até fins do seculo XIX possuíam em nosso paiz os tonsurados sujeitos á regra de 529:

No Districto Federal e no Estado do Rio de Janeiro: 173 casas, 118 terrenos, além de varias terras aforadas, e as fazendas de Iguassú, Marica, Campos, Camoim, Vargem-Pequena, Vargem-Grande e Ilha do Governador;

No Estado da Bahia: 104 casas, terrenos e duas fazendas no districto da Capital, uma fazenda, casas e terras em Graça e Brotas;

No Estado de S. Paulo: 73 casas na capital, 3 em Santos, terras e edificios em Jundiahy, Parnahyba e Sorocaba;

Em Olinda (Estado de Pernambuco): 46 casas e terrenos aforados;

Na Capital do Estado da Parahyba: Mosteiro, casas e terrenos.

Accrescentando-se a esse formidavel acervo o latifundio de que ultimamente se apoderaram elles, não sei a que titulo, - no Estado do Amazonas, isto é, na Fazenda Nacional de São José ...

O Sr. Alcides Bahia – Não ha latifundio; não teem um palmo de terra na Fazenda de S. José.

O Sr. Basílio de Magalhães – Então que nome dá V. Ex. ao que lá possuem elles?

O Sr. Alcides Bahia – Não é latifundio. Possuem apenas os terrenos em que estão as propriedades, nada mais. E essas fundações estão bem distantes da Fazenda Nacional de S. José.

O Sr. Ephigenio de Salles – Muito distantes.

O Sr. Basílio de Magalhães – Sei que estão em Conceição de Serra Grande, em Bôa Vista...

O Sr. Alcides Bahia – Apenas estão na séde do municipio.

O Sr. Ephigenio de Salles – E adquiriram essas propriedades por compra, por titulos legitimos.

O Sr. Basílio de Magalhães – Isto eu o vou discutir. Feito esse accrescimo – continúo, - ter-se-ha o montante da espantosa fortuna dos beneditinos no Brasil. Á expressão popular “pobreza franciscana” póde juntar-se agora outra: - “riqueza benedictina”...

Não conheço documento algum que me autorize a affirmar hajam os beneditinos sahido da beatitude das suas cellas, ou da placidez das suas estancias de creação e terras lavradias, para se entregarem á catechese dos nossos selvicolas, - e isso no longo espaço de tempo decorrido de 1581 a 1907.

Em meu trabalho “Expansão geographica do Brasil até fins do seculo XVII”, demonstrei que a conquista e occupação do Amazonas foram effetuadas por todas as ordens religiosas que entraram em nosso paiz nos seculos XVI e XVII. Alli estiveram jesuitas, carmelitas, mercenarios e capuchinhos.

Lá, entretanto, não appareceram os regulares de S. Bento, que só em 1907 foram assentar-se nas savanas do rio Branco, procurando ouro e diamantes, não visando á catechese dos indios ... E não foram elles, e sim o capitão Alipio Bandeira que em 1911 pacificou a tribu dos Uaimirys tendo o Serviço de Protecção aos Indios actuado então, como ainda agora, até ás cabeceiras do Surumú e do Cotingo.

O Sr. Alcides Bahia – Outra informação errada que deram a V. Ex. Não ha actuação do Serviço de Indios no Amazonas.

O Sr. Basílio de Magalhães – V. Ex. nega a sua existencia?

O Sr. Alcides Bahia – Nego essa actuação na séde do municipio do Rio Branco. Essa repartição lá é um mytho.

O Sr. Basílio de Magalhães – V. Ex. está cometendo uma grave injustiça contra o Serviço de Protecção aos Indios, embora muito me mereça apalavra de V. Ex...

O Sr. Alcides Bahia – Tenho documentos.

O Sr. Basílio de Magalhães – Também eu os tenho.

O Sr. Alcides Bahia – O livro do Sr. Gondim?

O Sr. Basílio de Magalhães – Além desse livro, os artigos publicados por S.S.

O Sr. Alcides Bahia – V. Ex. conhece as contestações a esses artigos? O Sr. Gondim é meu amigo, é um moço intelligente, mas é um empregado da Inspectoria. Esse livro é um diario de viagem que elle é obrigado a escrever. V. Ex. não conhece os commentarios a respeito desse livro.

O Sr. Basílio de Magalhães – Não estou citando apenas o livro, mas tambem os recentissimos artigos publicados pelo Sr. Gondim no *Jornal do Commercio* de Manãos.

O Sr. Alcides Bahia – E que foram contestados pela imprensa de Manãos.

O Sr. Basílio de Magalhães – Li os artigos em que se refere á Missão norte americana de Philadelphia, de que fez parte...

O Sr. Alcides Bahia – Em viagem. Ainda agora, um inspector de indios foi ao Rio Branco, passando alli tres ou cinco dias, na séde...

O Sr. Basílio de Magalhães – Como quer que seja, esteve lá.

O Sr. Alcides Bahia – Mas não conhece a região.

O Sr. Cesar Magalhães – De modo que o serviço é puramente burocrático.

O Sr. Alcides Bahia – O serviço de catechese no meu Estado é feito apenas pelas missões religiosas.

O Sr. Ephygenio de Salles – Pelas missões benedictinas.

O Sr. Alcides Bahia – Ha outras.

O Sr. Basílio de Magalhães – Vou tratar dessas missões benedictinas com documentos.

O Sr. Alcides Bahia – Nós tambem temos documentos.

O Sr. Basílio de Magalhães – A verdade é esta: onde quer que lancem os frades benedictinos os seus tentaculos, surgem logo sérios perigos, questões gravissimas, como o patenteiam os nossos annaes, e que interessam o patrimonio nacional. Occuparam aqui, no Rio de Janeiro, o morro da Conceição e immediatamente se julgaram com direito á ilhadas Cobras. Mais tarde, como ninguem ignora, surgiu seria questão judicial a proposito da nossa ilha do Governador. Por causa desta e da ilha das Cobras, sustentaram os religiosos de S. Bento, estirados e accesos pleitos judiciaes com o Governo metropolitano portuguez e com o Governo brasileiro.

Receberam terras em varias localidades fluminenses e pouco depois entravam em renhidas questões, quer com os Governadores do Rio de Janeiro, quer com os Jesuitas, a proposito dessas propriedades imobiliarias. Chegaram até a dizer-se donos de quasi toda a villa, hoje cidade de Campos! E, mal conseguiram que um seu abbade, Frei Antonio do Desterro, se guindasse ao solio episcopal do Rio de Janeiro, por occasião de serem expulsos os ignacianos, o dito prelado “aproveitou o ensejo para exercer a maior vingança contra aquelles que pleiteavam com os da sua religião; foi um algoz para os desgraçados proscriptos e procedeu com indigna parcialidade nas devassas tiradas no Rio de Janeiro, Espirito Santo e Campos, para apurar os procedimentos dos benemeritos religiosos”.

Tudo isso, que acabo de asseverar consta de elementos probantes irrecusáveis, colligidos por meus illustres consocios do Instituto Historico, Eduardo Marques Peixoto, na “Correspondência de Luiz Vahia Monteiro”, e Alberto Lamego, nos seus dous substanciosos volumes sobre “A Terra Goytacá”, (edições de 1913 e 1924).

A nenhuma importancia em que tiveram os monges beneditinos, aqui no Brasil, a sua famosa regra, tão largamente exposta e encomiada por Montalembert no segundo volume de *Les moines d'occident*, evidencia-se pelos documentos de fls. 126 e 201 v, do Livro VI da collecção "Governadores do Rio de Janeiro", existentes no Archivo Nacional. Por elles se vê que foi um frade daquela ordem, por nome Roberto, quem fabricava cunhos falsos, não só para seu uso pessoal como tambem para vender a quem lh'os quizesse comprar, e isso com o fim de lesar o fisco em relação aos quintos de ouro extrahidos de Minas Geraes. Innumeras foram as ordens régias, prohibindo a esses tonsurados o ingresso no *hinterland* aurifero e diamantifero ou determinando-lhes o exterminio de lá. Mas a *auri sacra fames* dominava-os...

Depois da independencia, em 1828, discutiu-se em nosso Parlamento um sabio projecto, que foi approved pela Camara dos Deputados e pelo qual não só se vedavam a entrada e a residencia, no Imperio, a monges e congregados estrangeiros, como tambem se determinava a expulsão dos nacionaes que obedecessem a superiores domiciliados fóra do paiz, prohibindo-se igualmente a fundação de qualquer nova ordem ou corporação religiosa de um ou outro sexo. Li ha dias, os discursos proferidos no debate do mencionado projecto. Como o defenderam, com as luzes do seu saber e s ardores do seu encendrado patriotismo, o padre Diogo Feijó, Almeida e Albuquerque, Paula Souza e Lino Coutinho, grandes brasileiros, providente e clarividentes!

Em 1833, cogitou-se, na Camara dos Deputados, de reformar-se a Ordem de S. Bento, "afim de proteger os interesses nacionaes". A dita commnidade possuia, então sómente no Rio de Janeiro – além do morro com o mosteiro e terreno adjacente, onde se abriram novas vias publicas, hoje repletas de casas; - cerca de duzentos predios e outros tantos terrenos, approximadamene, bem como oito fazendas em differentes pontos da provincia e 1.000 escravos (vide *L'église au Brésil*, de F. Badaró, ed. de 1895).

Foram os tão accusados positivistas do Congresso Constituinte que conseguiram invalidar definitivamente a lei [ilegível], cuja execução já teria incorporado no patrimonio nacional todos os bens pertencentes ás ordens religiosas estabelecidas no Brasil.

Os proprios guieiros do clero nacional pensavam que não convinha continuarem os frades nadando em ouro. Eis o que ao então Deputado F. Badaró disse o egregio D. Antonio de Macedo Costa, arcebispo da Bahia: - "Si os bens dos conventos devem ficar em poder dos monges, seria melhor conservar a lei de mão-morta. Ao menos a Egreja não andara todos os dias escandalizada pelo desregramento de certos frades, que, máogrado o voto de pobreza, são ricos como nababos". E assim conclue o politico mineiro: "Tinha razão o grande arcebispo. Apenas correu a nova da sua morte, varios monges, que lhe receavam a autoridade, começaram a proceder ao inventario dos conventos para vender tudo e pôr-se em segurança: venderam até propriedades, sem se preocuparem com a Santa Sé..."

Entretanto, nós os brasileiros – a pretexto de uma fé que tão mal praticamos, - não attendemos aos conselhos e [ilegível] dos nossos maiores, nem ao exemplo ainda recente que nos deram a França e Portugal. Perdêmos uma immensa riqueza accumulada pelos nossos antepassados, a qual está hoje em mão de tonsurados estrangeiros e a escoar-se para a Europa, e acolhemos um exercito de frades e freiras, que, com raras excepções, é comparavel a uma praga de gafanhotos!

(Muito bem!)

O Sr. Collares Moreira – O governo brasileiro, por intermedio da justiça, quis adquirir os bens dos franciscanos. E foi a propria justiça quem deu ganho de causa aos frades.

O Sr. Alberico de Moraes – O certo é que os frades beneditinos não tinham mais direito a esses bens, por ter sido extinta a ordem. (*Ha outros apartes.*)

O Sr. Basílio de Magalhães – E essa enorme fortuna daria quasi para pagar a divida externa do Brasil.

O Sr. Collares Moreira – Mas os frades não têm culpa disto.

O Sr. Basílio de Magalhães – Nem estou dizendo que elles sejam os culpados; refiro-me apenas ao grande erro que commeteram os constituintes em relação aos bens das ordens religiosas, sujeitos á lei Nabuco.

O Sr. Vianna de Castello – Não devemos esquecer liquidou as congregações e não apurou nada com essa liquidação. Que só serviu para violencias e irregularidades de toda especie, praticadas em nome da lei.

O Sr. Ephigenio de Salles – O mesmo que succedeu em Portugal.

O Sr. Collares Moreira – A resolução do governo em 1858 acabou com os noviciados e mandou que, extinctas as communidades, as quaes no minimo se compunham de tres religiosos, passassem os bens das ordens para o poder do Governo.

O Sr. Bento Miranda – Esses bens foram adquiridos pelas proprias ordens religiosas (*Ha outros apartes.*)

O Sr. Basílio de Magalhães – Perdão! Meu illustre collega, o nobre representante do Pará, está enganado. As ordens receberam taes bens por doações dos nossos antepassados, que por certo nunca pensaram viessem elles a cair em mão estrangeiras...

Entro, agora, no amago de outro aspecto deste grave assumpto.

O Sr. Martins Franco, em seu ultimo discurso proferido nesta Casa, referiu-se a uma questão da maior importancia para as relações entre a União e os Estados, a proposito de terras publicas. Referiu-se á creação do municipio de S. Jeronymo na povoação indigena que surgiu em terras doadas ao governo na [ilegível] pelo benemerito João da Silva Machado, Barão de Antonina.

Vou ligar as duas questões: a do Paraná e a do Amazonas. O Estado do Amazonas tambem creou uma edilidade em terras nacionaes.

Ora, a nossa Constituição cogitou das terras devolutas, as quaes passaram para o dominio dos Estados. Mas, nunca ninguem affirmou que as tres fazendas, S. Marcos, S. Bento e S. José, fossem terras devolutas.

O Sr. Ephigenio de Salles – E é por isso que a União tem ainda esse domínio.

O Sr. Basílio de Magalhães – Mas já estão sendo usurpados.

O Sr. Ephigenio de Salles – Por quem? Pelos particulares, pelo delegado do governo federal.

O Sr. Basílio de Magalhães – A area dessas fazendas, já tive ensejo de dizel-o aqui, orça por cerca de 36 mil kilometros quadrados, area, portanto, superior á occupada na Europa pela Belgica ou pela Holanda.

Pois bem, quando surgiu no Amazonas uma questão judicial a proposito da fazenda Flexal, disputada a União, foi um estrangeiro, o Sr. Conde Stradelli, que provou que a fazenda Flexal era parte integrante da fazenda S. Marcos.

O Sr. Ephigenio de Salles – Aliás o Conde Stradelli era tão estrangeiro como frei Pedro Eggerath.

O Sr. Basílio de Magalhães – Affirmei aqui, quando combati, não o melhoramento visado pelo projecto 271, mas a fórmula pela qual se queria realizar esse melhoramento, que os frades beneditinos não tinham feito nenhum serviço no Estado do Amazonas e vou proval-o.

Os beneditinos tentaram primeiro, em 1907, fixar-se na região intreriana do Surumú e do Cotingo, onde exploram minas, como o attestam as grandes escavações ainda lá existentes. Em consequencia de violenta epidemia, alli irrompida em 1912, e na qual morreram muitos indios e alguns frades, abandonaram precipitadamente aquella zona, vindo estabelecer-se mais abaixo, no ponto denominado “Capella”.

Em 27 de julho de 1915. D. Gerardo van Caloen, em documento no qual reconhecia o domínio da União sobre a fazenda “S. Bento, do Rio Branco, proclamava ter verificado o “zelo e intelligencia” com que o Serviço de Protecção estava tratando do “bem geral dos indios do Brasil” e pedia o logar chamado “Capella”, para séde da prelazia do Rio Branco.

Não tendo os beneditinos conseguido o que queriam, foram para a villa de Boa Vista, installando-se na foz do rio Callamé, no local em que appellidaram “S. Bonifacio”; mas, tendo logo aberto luta com o seu bemfeitor, coronel Bento Brasil, a pretexto de ser este maçom, deixaram, em 1917, o novo posto, mudando-se para Conceição, na Serra Grande.

Fundaram alli uma Escola de Agricultura Pratica, para a qual foi logo votada a subvenção de 10:000\$ annuaes.

O inspector do Ministerio da Agricultura, indo até lá, em 1919, no seu relatorio, datada de 29 de setembro, chegou á seguinte conclusão:- “Não tenho duvida em affirmar que não existe uma escola agricola em Rio Branco, tendo eu apenas encontrado, dirigido pelos frades beneditinos, um estabelecimento onde se pratica alguma agricultura, ao par da criação de gado vaccum, havendo nelle dez meninos qu trabalham e aprendem as primeiras letras e que pouco resultado apresentam”.

Nesse relatorio, o digno funcionario que, aliás, não era positivista, nem pertencia ao Serviço de Protecção) mostra que os alumnos da dita escola subvencionada pelo Governo mal sabiam ler, e isso mesmo “com pronunciado sotaque estrangeiro, semelhante ao allemão” (pois si os mestres são hollandeses ou flamengos!), não trabalhando nenhum delles com aparelhos de agricultura; e, mais, que os frades, afim de obterem curumins destinados á escola e indios adultos para vaqueiros, tinham de pedil-o ao tuxáua dos macuchys, por nome Ildfonso, que lhes cobrava 10\$ *per caput*...

A proposito da Povoação Indigena de S. Jeronymo, no Paraná (vide parecer do Sr. Raul Penido, consultor juridico do Ministerio da Agricultura, em data de 14 de dezembro de 1923), e das fazendas nacionaes do rio Branco, Amazonas, - teem allegado os intrusos assistir-lhes a prescripção acquisitiva.

Ora, conforme dispõe oCodigo Civil, em seu art. 67, os bens publicos da União, dos Estados e dos municípios não podem ser adquiridos por usucapião, só podendo ser alienados de accôrdo com as leis que os regulam. Commentando oCodigo Civil, o insigne jurista Sr. Clovis Bevilacqua, depois de expor a verdadeira intelligencia daquelle dispositivo, assim doutrina:- “Os bens publicos, em face do que prescreve o art. 67, são isentos de usucapião, porque não podem sahir do patrimonio da pessoa juridica de direito publico sinão pela forma que a lei prescreve, a o usucapião presuppõe um bem capaz de ser livremente alienado”.

Logo, - em virtude do nosso direito escripto, tanto são nullos os titulos de posse expedidos pelo Governo paranase em favor de occupantes de terras da Povoação indigena de S. Jeronymo, quanto os actos de dominio praticados pelo Estado do Amazonas em relação aos territorios que formam as fazendas nacionaes do rio Branco, “já legislando sobre elles, como se vê da lei que discriminou os terrenos para uso e gozo dos selvicolas, já fazendo concessão de vastas areas de terras, tanto a pessoas reaes como jurídicas, tal a que fez á Ordem de S. Bento, já cobrando impostos de industria e profissão dos respectivos

habitantes e nomeando autoridades para as diversas circumscripções politicas em que se acham divididos”.

A incuria dos governos do Imperio e da Republica no attinente ás suas propriedades immobiliarias, já deu ensejo, conforme disse eu ha pouco, a uma longa lide judiciaria sobre a fazenda “Flechal”, que, entretanto, conforme se vê do mapa do Sr. Ermano Stradelli, inserto na 3ª memoria do Sr. Joaquim Nabuco, sobre a nossa questão de limites com a Guyana Ingleza, é parte integrante da fazenda “São Marcos”.

Já é tempo de se tomarem providencias que impeçam definitivamente o estrago e a perda de vultuosos bens patrimoniais.

Além de longos trechos da memoria apresentada por Joaquim Nabuco ao soberano da Italia, em 27 de fevereiro de 1903, sobre o direito do Brasil ás terras em litigio com a Guyana ingleza, e em alguns de cujos volumes se encontram dados preciosos sobre a região do rio Branco, a qual tem uma area de 260.000 kilometros, isto é, quase igual do Estado de S. Paulo, - li tambem, sobre este importante assumpto, os seguintes trabalhos:- 1) “Rio Jallapary – Pacificação dos crichanás” (Rio de Janeiro, [ilegível]), do grande naturalista patricio, Dr. Barbosa Rodrigues; 2) “O rio Branco – Observações de viagem” (Manáos, 1917), da lavra do meu prezado amigo Dr. Luciano Pereira, que representou aqui, com muito brilho, o Estado do Amazonas; 3) o vol. I da obra intitulada “Vom Roroima zum Orinoco” (Berlim, 1917), no qual o mallogrado ethnographo da missão Ricei, Dr. Theodor Koch-Grünberg, ha cerca de cinco mezes fallecido em Manáos, estuda a parte da região riobranquense que percorreu e particularmente o capitulo sobre a fazenda “S. Marcos”, que opportunamente publicarei a vernaculo; 4) “Através do Amazonas” (Manáos) 1922), opusculo onde ha uma grande parte consagrada á região do rio Branco e devido á penna do Sr. Joaquim Gondim, que em julho ultimo deu á estampa no Jornal do Commercio, de Manáos, interessantes artigos sobre a expedição scientifica de Philadelphia, que elle acompanhou, e nos quaes faz a devida justiça aos beneficios que deve o Amazonas ao Serviço de Protecção aos Indios; 5) “o valle e os indios do rio Branco” (Rio de Janeiro, 1924), conferencia realizada a 31 de maio ultimo no Instituto Historico pelo Exmo. Sr. D. Pedro Eggerath, archi-abbade de S. Bento e prelado do Rio Branco, e na qual houve tangível aproveitamento dos dados coligidos por Koch-Grünberg, amigo pessoal do referido prelado.

D. Pedro Eggerath aponta o imminente perigo da absorpção ingleza, - oriundo sobretudo da via-ferrea de Georgetown á nossa fronteira e do alliciamento constante dos indios brasileiros alli amalocados, - e menciona auxilios e promessas que lhe fez o nosso governo. Espero poder, logo no começo da proxima sessão legislativa, apresentar á Camara um projecto sobre todas as fazendas nacionaes, quer sobre as do Piahy e a de Baruary, quer sobre as ainda mais importantes, por serem de fronteiras, de Casalvasco e do rio Branco.

O Sr. Presidente – Chamo a attenção do nobre Deputado. Está esgotada a hora do expediente.

O Sr. Basílio de Magalhães – Peço a V. Ex. me reserve a palavra depois da ordem do dia.

O Sr. Presidente – O nobre Deputado será attendido.

O Sr. Basílio de Magalhães – Obrigado a V. Ex.

O Sr. Presidente – Está finda a hora destinada ao expediente.

Vae-se passar á ordem do dia. (*Pausa.*)

ANEXO VI
CARTA-ABERTA
 AO RVMO. PADRE FRANCISCO OZAMIZ, C.M. F.⁷⁵⁸

Só agora foi que recebi (não sei si remetido por v. rvma. ou por outrem) um retalho da revista “Ave Maria”, com duas columnas totalmente occupadas pelo artigo “Ainda as emendas religiosas”, da lavra de v. rvma, e inserto primeiramente no “Jornal do Commercio de” de S. Paulo.

É tão delicado na linguagem, tão elevado nas ideas e tão habil na argumentação, que, nominalmente alvejado eu por elle, não posso deixar de tornal-o na mais particular e devida consideração.

Antes de tudo agradeço a v. rvma. O generoso encomio com que, ha mais de uma duzia de annos, mercê do seu honroso convite, saudei a D. Nery. Lembro-me até do dia: 15 de novembro. As palavras saíram-me do coração. E como não ser assim, si o bispo de Campinas era bom brasileiro e “republicano” conforme accentuei? Não ha ninguem capaz de provar que, oralmente ou por escripto, tenha eu, em qualquer tempo, cometido a mais leve injustiça para com os ministros da Egreja, que dignificam a sua nobre investidura e a sua alta missão. Entre elles, contei e conto muitos dos meus melhores amigos. Somente movo justa guerra aos mercenciadores da fé, aos “vendilhões do templo”, aos exploradores da ignorancia e credulidade do povo a que pertenco e que represento. E combato-os de viseira erguida, com elementos históricos e com factos actuaes, com cifras eloquentes e com documentos insophismaveis.

Embrenhou-se v. rvma. no aranhol da “philosophia e ethica sociologica”, não positivas, porém catholicas. Forçado a acompanhá-lo nessa “selva oscura”, careço de armas de acerado gume, para cortar-lhe cerce a cipoadá, que germinou e se alimentou da seiva da casuistica medieval.

I – Confessa v. rvma. que a proposição da “Egreja livre no Estado livre” é condemnada pelo **Syllabus**, exactamente como affirmei na camara federal. Não comprehendo, portanto, como é que o clero catholico e os seus proselytos no Brasil queiram apenas uma “união disfarçada”, quando deveriam, em obediencia ao mandamento do papa infallivel, reclamar sem rebuços a união integral. Vem v.rvma., cuja logica é minha velha conhecida, com a divisão desse consorcio em “politico, economico e social”. Não póde haver nada mais inutilmente especioso. Com effeito, para que toda essa logomachia, si a união politica envolve fatalmente os demais aspectos, isto é, o economico (melhor fôra dizer “financeiro”) e social? E de que modo operar-se a união financeira, ou como admittir-se a união social, sem a união politica? Teria, accaso, v. rvma. descoberto meio de realizar essa maravilha?

II – Reconhece v. rvma. que “no imperio, houve perseguições religiosas”. Mas acrescenta: “E na Republica não as houve tão violentas”. Aqui articula mal, com flagrante e clamorosa injustiça. Á Republica, particularmente aos positivistas que a orientaram, é que deve a Egreja catholica a sua desoppressão (veja a “Pastoral collectiva”), o seu florescimento, o pleno dominio e goso de avultadissimos bens que o imperio defendia e cobiçava, a protecção mais ostensiva e até, a esforços do barão do Rio Branco, o cardinalato. Em contraste com tudo isto, v. rvma. não é capaz de citar-me um caso unico de perseguição, com qualquer grau de violencia.

⁷⁵⁸ In: Revista AM n. 5 de 30 de janeiro de 1926, p. 76-78.

III – Não contesta v. rvma. a verdade, por mim enunciada, de que “a Igreja não precisou nunca de escolas officiaes, para ministrar o ensino do catecismo”. Mas, trazendo á balha a cerebrina repartição da soberania em “politica e social”, ente-de-razão que apenas peja compendios obsoletos, - porquanto a soberania social se confunde com a soberania politica e aquella não existe sem esta, - conclue que, “quando os paes de familia pagam os impostos, pagam-nos para instrucção dos seus filhos”. Sim, os impostos são pagos para varios fins, entre os quaes o da instrucção, porém não para a instrucção “religiosa”, com a qual não tem que ver o Estado, que é constitucionalmente leigo. O ensino da fé religiosa compete á familia ou ao sacerdote que esta livremente escolher. Nem póde deixar de ser assim, em qualquer parte do mundo culto, e, sobretudo, num paiz de immigração, qual o nosso, onde as escolas officiaes são frequentadas por individuos de todos os créditos. Não são só os catholicos que pagam impostos: pagam-n-os tambem os protestantes de todas as seitas, os scismaticos, os maometanos, os espiritistas, os positivistas, os buddhistas, os shintoistas, os fetichistas, os maçons e os atheus.

E, si v. rvma. proceder a uma estatistica rigorosa, em todo o Brasil ou em qualquer povoado d'elle, verificará, com profunda tristeza, que é bem pequeno o numero de catholicos-apostolicos-romanos “de crédito e mandamento”. No imperio, não obstante a união integral da Igreja com o Estado, eis como se exprimia clarivamente cinco annos antes do advento da Republica, o conselheiro Rodolfo Epiphany de Sousa Dantas (v. “Actas e pareceres do Congresso da Instrucção do Rio-de-Janeiro”, Impr. Nac., 1884):- “Com a liberdade, que os paes de familia e as collectividades têm, de ministrar o ensino religioso, por meio dos seus naturaes representantes, no lar, no templo, ou nas escolas por sua iniciativa fundadas, e aonde seria licito aos alumnos dirigirem-se a receber aquellas lições, e reservado o accesso da escola publica exclusivamente aos representantes da autoridade secular, que a creou, sem preocupação de seita, para a instrucção universal das gerações, sem distincção de crenças, - até a possibilidade de conflictos na área da escola terá desaparecido, logrando-se, de outra parte, que assim sejam satisfeitas todas as condições de verdadeira liberdade para o padre, para o mestre, para os alumnos, para os paes de familia, que são os quatro factores interessados na solução desse problema”. De resto, não ha, nem póde haver, “abuso de confiança” por parte do Estado, quanto ao “laicismo intangivel”, - como irreflectivamente asseverou v. rma., - porquanto quem fez a nossa lei basica, onde está inscripto com todas as letras aquelle necessario dispositivo, foi o povo, catholico em sua absoluta maioria, pelos mandatarios aos quaes delegou os precisos poderes.

IV – Commenta v. rma., a seguir, esta asserção minha:- “Si não bastassem as sacristias, o que cumpria ao clero era fundar escolas, para desenvolver, ainda mais e melhor, a instrucção literaria e religiosa da infancia e da juventude”. Si v. rma. me deu a honra de ler os discursos que pronunciei na camara federal sobre as chamadas “emendas religiosas”, não deveria discutir isto commigo, porém sim com o papa infellivel [*sic*], desde que o de agora pense, como é de crer, de accôrdo com o grande Leão XIII. O conselho não é meu: é desse egregio pontifice. Foi elle quem recommendou expressamente ao clero brasileiro a fundação de escolas, para se subtrahirem ás dos hereticos os filhos dos catholicos. Mandou elle, porventura, que os ecclesiasticos e os seus freguezes mendigassem, aqui, para o ensino religioso, os estabelecimentos officiaes? Isto, nem v. rma. nem ninguem lhe encontra na bella e sábia encyclica dirigida ao episcopado brasileiro, logo após a definitiva organização politica da Republica. Por outro lado, esquece-se v. rma., como todos quantos se aferraram ás taes “emendas religiosas”, de uma circumstancia relevante, que é imprescindivel

assignalar, e vem a ser que a instrução publica primaria (municipal, estadual e federal), no Brasil, está quasi toda (as excepções poderão ser contadas pelos dedos) a cargo de professoras catholicas, mulheres abnegadas e sinceras, quaes são, para orgulho nosso, as nossas patrícias, cujo espirito vive constantemente e firmemente exalçado ás idealidades celestes e cujo estremoso coração é sempre um escriptorio aberto, onde refulgem e donde se desentranham, ás manchêias, a fé, a esperança e a caridade christãs. Poderá apontar-me v. rma. alguma casa de ensino popular, creada e mantida pelo governo, na qual se faça propaganda anti-catholica? Como é então que ousa v. rma. assegurar que a Igreja e o Estado, no Brasil, luctam “com armas deseguaes”?

V – Transcreve v. rma. a minha proposição:- “Além disso, para que a Igreja catholica dispense totalmente a esmola illegal, que, impensadamente e inconherentemente, pede ás escolas officiaes, conta ella com a sempre captivante generosidade dos fiéis e com a colossal riqueza das suas ordens monasticas”. Não refuta v. rma. o essencial do que eu disse ahi. Commenta apenas a parte final, para sair-se com esta tirada:- “Os religiosos são os que batem o matto do **hinterland**, sustentam escolas e casas de caridade”. Os “religiosos”, a que se refere v. rma., são os congregados de diversas denominações, todos estrangeiros, que se apoderaram, graças á erronea liberdade da Republica e principalmente dos positivistas, dos bens legados aos conventos nacionaes pelos nossos maiores, para fins piedosos. Ora bem:- Eu conheço os inventarios das congregações regulares do Brasil, e posso affirmar a v. rma. que a benedictina, a mais opulenta de todas, não applica ao ensino e á caridade nem 5 % das suas enormes rendas. O resto é empregado nas suas propriedades agricolas e, ultimamente, numa “Sociedade Anonyma Rio-Branco”, para a exploração do commercio e da pecuaria. Monge de S. Bento, sob o imperio, nunca se perdeu no sertão para a catechese de selvicolas e sim á cata de ouro, até falsificando cunhos; e agora, sob a Republica, com o pretexto de civilizar curumins que compra a 10\$000 **per caput**, (documento de 29 de setembro de 1919, existente no Ministerio da Agricultura), está tentando assenhorear-se das fazendas nacionaes amazonicas. Os salesianos e os dominicanos, é certo, devotam-se á catechese, principalmente em Matto Grosso e Goiaz, mas auxiliado pecuniariamente pelo nosso governo, que tambem subvenciona a Escola Agricola dos benedictinos no rio Branco (v. os orçamentos federaes). Dos muitos franciscanos que ha no Brasil, poucos (nem meia duzia, porque apenas quatro estiveram ás ordens de d. Antonio Bahlmann, no Amazonas, e somente estanciou entre os mundurucus) perlustraram as nossas terras interiores, para a doutrinação dos aborigenes. Si eu viver alguns annos mais, ainda hei de fazer o historico pormenorizado e documentado da actividade dos cogulados forasteiros em minha Patria. Antes disso, porém, recommendo a v. rma. a leitura de uma carta de d. Viçoso a Nabuco de Araújo (v. “Um estadista do imperio”, I, 309-311). O virtuoso diocesano de Mariana exarou alli que ficara com o coração cortado ao ver indios das florestas mineiras carecendo de protecção e de catechese, enquanto os “bons frades” andavam “passeiando pelas ruas do Rio-de-Janeiro” ... Isso ainda é verdade hoje. Na capital do paiz e nas cidades confortaveis, onde não ha autochtones nem feras, v. rma. encontrará desses religiosos aos milhares; na hyléa, attrahindo os barbaros ao gremio da Igreja, ou “batendo o matto do **hinterland**”, como diz v. rma, são “rari nantes in gurgite vasto”...

VI – Assegura a v. rma.:- “Não é pelas riquezas que se entra nos conventos; quantos desejam possuir uma vida commoda, seguem outras profissões mais rendosas”, actualmente, no Brasil, do que a de frade. Evangelicamente não devia ser assim, como evangelicamente não devia existir frade, vocabulo totalmente desconhecido, nos seus

correspondente hebraico e latino, pelos livros sagrados; na pratica, entretanto, assim é. Os tonsurados de além-mar, em **rush** explicavel pela expulsão que soffreram na Europa culta, que não os quer, nem lhes quer, tomaram conta, aqui, de colossaes fortunas, que não tiveram trabalho algum para accumular, pois já as acharam solidamente constituidas. Por conseguinte, mal põe um delles os pés num mosteiro nosso, já está “ipso facto” rico. E, não tendo familia a crear e sustentar, consumindo a maior parte do tempo na ociosidade e nas rezas e apenas algumas horas no ensino, na ministração dos sacramentos ou nas casas de caridade (isto, em geral, nas capitães e nas povoações civilizadas), comendo e bebendo á tripa-fôrra, é natural que dentre elles haja desapparecido o asceta, disciplinado e macilento, para dar praça ao typo descripto pelos irreverentes poetas e prosadores de todas as linguas adeantadas. “Gordo como um frade”, “comer como um frade”, “beber como um frade”, são expressões verdadeiras e universaes. Lamento, portanto, ter que contradictar a v. rma. ainda neste ponto, em que é manifesto o seu equivoco.

Concluida a minha resposta a todos os **itens** do artigo de v. rma., seja-me licito declarar-lhe que, tanto na camara federal, quanto fóra della, eu nada mais tenho feito do que defender a coherencia, a dignidade e os legitimos interesses do verdadeiro catholicismo, do catholicismo de S. Paulo e dos evangelhos, - doce e excelsa religião dos humildes e soffredores, altanada fé que urge ser reintegrada no seu primitivo espirito de graça, de misericordia, de pobreza e de sacrificio, do qual a estão infortunosamente afastando os monges forasteiros.

Cumprindo desassombradamente o meu dever, já dei o grito de alarma contra o perigo com que está ameaçando a minha Patria a fradaria alienigena, milicia formidavel, não pela cultura mental, mas pelo dinheiro de que se apossou aqui e pelos tentaculos que está extendendo por todo o Brasil.

Nutro a inabalável certeza de que a posteridade ne dará razão e deplorará que os governos actuaes não hajam tomado sérias e efficazes providencias para a conjuração de um mal, que póde tornar-se, mais tarde, irreparavel.

Si v. rma., como é provavel, continuar em desaccordo comigo e me negar justiça, - receba desde a interposição do meu recurso para o tribunal desapassionado e decisivo do futuro.

BASILIO DE MAGALHÃES

S.-João-del-Rey, 25 de dezembro de 1925.

ANEXO VII
CARTA-RESPOSTA
AO SR. DR. BASÍLIO DE MAGALHÃES⁷⁵⁹

Recebi a carta-aberta que v. s. teve a nimia gentileza de escrever-me, como resposta às ligeiras considerações que publiquei no “*Jornal do Commercio*” de S. Paulo, sobre uma entrevista concedida por v. s.

Li e reli a carta-aberta. Folgo de ver a v. s. honrando a memoria do nosso saudoso amigo D. João B. Corrêa Nery.

Tomo nota outrosim com prazer da confissão de v. s., de não ter “em qualquer tempo commettido a mais leve injustiça para com os ministros da Igreja, que dignificam a sua nobre investidura e a sua alta missão”.

Lamento apenas que v. s. não entrasse na sua replica em boas condições, uma vez que diz com uma sinceridade que o honra: “careço de armas de acerado gume, para cortar-lhe cerce a cipoadá, que germinou e se alimentou da seiva da casuística medieval”. Permita v. s. que não concorde com sua grande modestia.

Parece-me pelas referencias da sua carta-aberta, que falla v. s. da cadeira positivista.

Digo que me parece, porque eu cá tenho as minhas duvidas sobre essa orthodoxia positivista, tendo ouvido em Campinas dos lábios dum seu amigo os argumentos que fundamentam a minha duvida.

Mas ponhamos estes negocios á parte.

V. s. foi o positivista-leader da Camara.

Lembro-lhe nessa hypothese a autoridade do grande Ruy Barbosa que v. s. acata, uma vez que pelejou até sob as ordens do excelso chefe na memoravel campanha civilista.

Ruy Barbosa em 1892 fallando na Capital da Bahia disse estas palavras lapidares: Igreja por Igreja, o arremedo catholico do philosopho frances, está longe de emparelhar com o catholicismo na sua grandeza, no seu conhecimento do coração, no seu poder reverencial, nas virtudes educativas de sua disciplina.

E agora com esse santelmo deante dos nossos olhos, *procedamus in pace*.

I

Cada ordem de conhecimentos ha de ter forçosamente um genero caracteristico de provas.

A propria união social entre a Igreja e o Estado admite variantes, de accordo com as condições mesologicas e circumstancias historicas, que a *autoridade ha de julgar*. A these e o direito geraes sempre encaram o criterio pela verdade indivisivel; mas a hypothese e o facto apreciam o meio ambiente onde se apresenta.

A *união politica* envolve o conceito duma concordata e essa mesma concordata admite maiores ou menores concessões mutuas, consoante aos direitos adquiridos anteriormente ou ás condições historicas e até ethnicas da Nação, onde a união dos dois poderes se faz.

A Igreja, depositaria da revelação divina, é aliás muito justa e humana nas sua relações com os órgãos políticos do mandato civil.

V. s. não admite a união social entre a Igreja e o Estado, acha que fatalmente nesse caso ha de haver uma união politica.

Comprehende-se entretanto que nós possamos viver na maior camaradajem, desligados de todo compromisso politico, cada um na sua casa e com sua independencia.

⁷⁵⁹ In: Revista AM n. 5 de 30/1/1926, p. 79-82.

Mas o que nós queremos dizer quando condemnamos a formula – “Egreja livre no Estado livre”, é que o Estado não pode ser atheu.

O agnosticismo official é uma monstruosidade, porque é uma diminutio capitis da missão social do Estado e até uma espécie de mutilação do indivíduo na sua formação integral.

“A união politica envolve, diz v. s., fatalmente, os demais aspectos, isto é, o economico (melhor fôra dizer “financeiro”) e social”.

A união social entretanto pode separar-se perfeitamente da união politica.

É por essa razão que a Egreja não se bate pelos partidos políticos que pretendem identificar, com exclusão, estas duas ideas – *organização politica e catholica*.

Quer a Egreja e urge a que os seus súbditos cumpram o dever eleitoral e não sejam indifferentes para escolha dos homens publicos, mas paira por cima das tendencias partidarias na politica. A Religião ha de ser a correia sem fim que coordene os movimentos, mas sem receber o impulso inicial senão dos Pastores que governam a Egreja.

II

O advento da Republica livrou a Egreja da perseguição, e neste sentido, foi um bem, de dois males, o menor, a liberdade é um mimo do céu, a propria Egreja exora da divina clemencia na Missa “ut secura tibi serviat libertate”.

É melhor viver sem a protecção de leis que disfarçam a escravidão.

Na se confundam, porém, o direito e o facto.

Como direito, os positivistas que “orientaram” a republica, como diz v. s., fizeram um grande mal, uma vez que é um mal, desconhecer o homem o Ente Supremo nas suas relações publicas e officiaes.

Houve um bem, indirectamente, mas non sunt facienda mala, ut eveniant bona.

A Egreja deseja que os povos se governem com as formas de governo, que melhor se adaptarem ás suas condições, porque todas as formas de governo de per si são indifferentes, podem ser boas.

Para nossa felicidade a Republica do Brasil teve na direcção dos negocios publicos homens patriotas, que, auscultando o coração das tradições historicas e da condição psychologica do povo, souberam comprehender os beneficios que lhe adviriam pela Religião, e que a cooperação moral e educativa desta, jamais pode ser substituída com vantagem, nos domínios da caridade, catechese ou instrucção popular, por outro qualquer organismo.

Não sou um extranho ao progresso da Nação, meu coração pulsa com calor quando se desfralda com gloria o pendão auri-verde.

A minha doce mãe, os meus irmãos e numerosos sobrinhos vivem no Estado de S. Paulo, onde a maior parte nasceu, dediquei-me algum tempo em Minas ao magisterio, ensinando Historia e Sciencias á querida mocidade, e amando com verdadeira paixão o Brasil, sei os grandes amigos que na Republica teve a Egreja para as conquistas da liberdade e o desenvolvimento moral dos seus interesses.

Ainda estes passados dias os Governos do Paraná e Santa Catharina deram o alto exemplo de concorrer pecuniariamente para a organização de novos Bispados, conscios de que assim trabalham pela Patria, servindo á causa da Religião, que foi o berço da Nacionalidade, consoante á uma phrase lapidar de Joaquim Nabuco.

Não confundamos porém a orientação positivista e os homens honestos que seguraram o leme da Republica.

Um só caso de perseguição houve na Republica, quando quizeram desembaraçar no Rio os jesuítas, illustres exilados de Portugal, o Governo do Dr. Nilo Peçanha quis impedir-lhes o desembarque.

É de justiça, aliás, que lembremos o telegramma de protesto lançado contra esse acto pelo Dr. Borges de Medeiros.

Dos Estados-Unidos do Norte mandou outro telegramma o Presidente da Grande Republica. Theodoro Roosevelt, offerecendo hospedagem naquella Nação aos nobres perseguidos de Portugal.

Não foi necessário, o povo brasileiro ergueu-se e de pé defendeu os direitos da justiça e da liberdade.

Ainda me lembro do discurso estupendo que o nosso amigo D. Nery, pronunciou da sacada do Palacio, advogando os foros da Religião e da Patria.

Os homens do nosso querido Brasil são sinceros, em geral, e deixam-se reduzir perante a logica e os dictames do bom senso, e o Dr. Nilo retrocedeu, respeitando a majestade do povo brasileiro, nas affirmações que echoaram do Amazonas até o Prata.

III

A Igreja, meu amigo, recebeu de Christo uma Embaixada divina.

Ella possui direitos inalienaveis e imprescriptiveis, superiores ás novidades do seculo.

A sua missão é *ensinar a todos*, é *salvar a todos*, é *fazer a felicidade de todos*, sem distincção do grego ou romano, branco ou preto, porque todos são filhos de Deus.

Ella tem o direito de desenvolver na alma da infancia, notadamente, os germens sobrenaturaes que o baptismo depositou no sulco do seu coração.

A Igreja diz como Christo, meu Reino não é deste mundo, mas está no mundo.

Ella pode e deve ensinar onde melhor e mais facilmente puder ensinar.

A logica se impõe e acrescenta: portanto, na Escola, onde se reúne a infancia, onde junto das flores e fructos do paraizo, pode surgir a serpente da duvida, da objecção e do preconceito.

O baptismo dá este direito á Igreja. Pode instruir fóra da escola, deve multiplicar as Escolas, mas nem por isso pode ser prohibida de ensinar na Escola official, perante o criterio sobrenatural da nossa Fé.

Na Allemanha ha tres orçamentos escolares para a instrucção religiosa, o orçamento dos catholicos, dos protestantes e dos judeus.

V. s. acha um ente de razão a cerebrina distincção das duas soberanias social e politica.

Estas coisas só se comprehendem practicamente quando os doutrinarios descalçam as luvas da investidura politica e passam ao povo, a bradar em nome da soberania social.

IV

V. s. citou a palavra autorizada do Papa Leão XIII para provar que nós devemos abrir novas Escolas. É claro, quando nos fecham as Escolas officiaes, devemos appellar para as iniciativas particulares, porque os catholicos temos o imperialismo da verdade e do amor, somos como o fogo, que se alastra pelo canavial secco, queremos luz e annunciamos sempre o perdão.

O clero brasileiro, e tenho direito a ser contado com nobre orgulho nessa gloriosa legião, não se esquece das suas obrigações e envida heroicos esforços para attender ás multiplas necessidades da parochia.

Anchieta, que na lingua *vasca* significa uma grande e veneravel antiguidade, pois *eta* é termo limitativo abundancial dessa lingua aglutinante, me evoca a onda do sangue euskara. E permita que eu faça a v. s. que é um poliglota, essa digressão linguistica. Nem sempre podemos dirigir-nos aos homens do estofo encyclopedico de v. s. E continuemos no argumento anterior.

Não se recorda v. s. do alto exemplo que deu ao mundo o clero brasileiro do Rio de Janeiro, quando festejavamos a ephemeride gloriosa do nosso Eminente Purpurado D. Joaquim Arcoverde?

A Providencia divina collocou, nos annos da veneranda anciania, junto de S. Emcia., um homem genial, que é um homem de grande Fé, ufanía da Igreja e gloria da Patria, luz e calor, estudo e acção, verdade e zelo, é D. Sebastião Leme.

Esse vulto imponente do nosso Episcopado, esse grande brasileiro... fez dum anniversario do Sr. Cardeal uma semana de gloria para a mesma Republica.

D. Sebastião Leme teve a idea luminosa de erguer Escolas para instruir os filhos do povo. Sessenta e mais Escolas populares se crearam nessa semana, só no Arcebispado do Rio de Janeiro.

Pondere o meu amigo que esse trabalho immenso fizeram os parochos com mingoados recursos.

Faça idea o que seria esse esforço, si esses Padres pudessem dispôr duma pequenina parcella do orçamento.

Nada perderia a Republica com esse auxilio, e ganhariam a ordem social e a autoridade.

Sei perfeitamente o que v. s. me recorda, a saber, que “no Brasil a instrucção publica primaria está quasi toda a cargo de professoras catholicas”.

Não o esqueço e desejariamos todos que essas abnegadas mulheres, *sem perder a sua cadeira*, pudessem livremente ensinar as tradicionaes verdades religiosas ás creanças catholicas.

Ellas não podem fazel-o, mas ha professores que da *cadeira da sciencia* ensinam aos alumnos catholicos o atheismo, o materialismo e a origem dos anthropoides.

As santas mães gravaram-lhes na frente o signal da cruz e no coração os nomes de Jesus e Maria.

Mas esses professores ridiculizam das creanças catholicas e esbofeteiam a consciencia dessas almas ingenuas. Isso não é sempre, mas sabe que não é “rara avis in terris”.

V

V. s. arremeça calhaus contra os pobres frades que só lhe poderão reagir com a paz e o perdão. Não acho eu um gesto nobre insultar creanças, mulheres e desarmados.

V. s. falla contra os bens dos frades. Porque? Será porque não os adquiriram honestamente? Será porventura porque não os applicam convenientemente, de accordo com os fins piedosos dos donantes? Será acaso porque por meio de rigorosa fiscalização e sabia administração conservam a herança que receberam, augmentando-a por um trabalho commum e constante? As Congregações Religiosas, Sr. Basílio, têm a Santa Sé, os Srs. Bispos e as regras que as espreitam e orientam. O frade, antes de ser frade, submete-se a um exame minucioso, logo ao anno da provação e depois, quando é professo, tem superiores que exercem vigilancia sobre elle, não come fóra das horas regulamentares, é na mesa commum, e ouve sempre palavras que o exhortam á sobriedade e mortificação.

O frade vae para onde a obediencia religiosa que professou, lhe ordena. Os Pastores das nossas Dioceses são autorizados pela Igreja para procurar esses auxiliares e os chamam e os conservam com agradecimento, porque o nosso clero secular não chega para as primeiras necessidades espirituaes das parochias. Atira-se v. s. contra os Monjes beneditinos, considerando-os como estrangeiros e ociosos, “quorum deus venter est”. Ah! Meu caro Basílio, que injustiça, que monstruosidade, que indelicadeza!

V. s. imagina que por essa estrada tribunica a *opinião* o applaude.

Não creia v.s. nessa opinião, isso não é opinião, isso é barulho, algazarra, odio.

V. s. admira-se de vêr os frades na cidade, quando os deseja vêr na catechese.

Mas esquece-se v. s. que a catechese é uma consequencia da organização ecclesiastica que não depende dos frades, mas dos Bispos e do Papa.

V. s. não poderá considerar os frades indesejaveis pelo *analphabetismo*.

Serão indesejaveis porque sejam perigosos para a *ordem social*?

Serão indesejaveis porque attentam *contra as leis da Republica*?

V. s. com uma corajem que me espanta, diz ainda: Não sei de profissão mais rendosa “actualmente, no Brasil, do que a de frade”. Creio que v. s. está pilheriando ou então isso é simplesmente uma fita. É pena que ainda não descobrissem esta america os Ferris e Clemenceaus que vieram ao Brasil “fare la america”.

V. s. foi beber ás fontes para vêr a pia baptismal *historica* do frade e deixou estampada na sua *Carta-aberta*, que frade é “vocabulo totalmente desconhecido, nos seus correspondentes hebraico e latim, pelos livros sagrados”. Meu amigo Basílio, v. s. soffreu um cochilo, porque presuppõe por essas palavras que a Biblia se escreveu originariamente em *hebraico e latim*, é um engano.

A Biblia se escreveu no hebraico classico uma parte, no hebraico popular ou aramaico outra e em grego a ultima parte.

O latim, meu amigo, foi traducção. Eu não tenho culpa que v. s. não achasse os “conselhos evangelicos” e os “irmãos” na sagrada Biblia, leia melhor, porque os achará, ou é como Diogenes que na praça cheia de povo buscava um homem.

Quanto ás *irreverencias e intolerancias* que revela no fim da sua carta aberta eu appello para o *seu positivismo, cujo principio é o amor*, appello para o povo de S. João d’El Rei que deante dum abnegado Frade, Frei Candido, diz – *gratidão*, appello para os signaes da critica hodierna que manda terçar as armas com cavalheirismo, appello para o tribunal da consciencia publica que exige – *nobreza*, appello para a investidura politica de v. s. que pede – *dignidade*, appello para a nossa amizade que grita – *justiça e verdade*.

Não appelle v. s. para o catholicismo de S. Paulo, porque ha um só *catholicismo*, isto é, o *christianismo apostolico e prophetico*, como diz o proprio S. Paulo, *superaedificat super fundamentum apostolorum*, o *christianismo primitivo*, o *christianismo historico*, o *christianismo* que annunciaram os grandes missionarios jesuitas, franciscanos, beneditinos, carmelitas, dominicanos, salesianos e todos quantos trabalharam e trabalham pelo engrandecimento religioso, moral, social e economico do Brasil.

Esse é o catholicismo da Santa Igreja, o catholicismo dos nossos Bispos, clero e povo, o catholicismo que prega o respeito, a ordem e a paz. Fecho-lhe, meu amigo, esta carta-resposta com as palavras dum protestante, Roosevelt:

Hoje a America necessita duma cousa que só a Igreja Catholica lhe pode proporcionar. O perigo principal na America é a falta de ordem. Uma das principais licções que os americanos devem aprender é o respeito ás leis. Esta licção só a pode dar a Igreja Catholica aos americanos. Esta Igreja é uma grande força espiritual que defende as sociedades contra os apostolos da desordem e da libertinagem.

Queira-me bem sempre.

P. FRANCISCO OZAMIZ, C. M. F.

ANEXO VIII
CARTA-ABERTA & CARTA-RESPOSTA ⁷⁶⁰

Rvmo. e caro Padre Ozamiz.

Ha poucos dias, um amigo chamou a minha atenção para uma controversia que V. Rvma. sustem com um anticlerical de Minas. Disse-me ainda este amigo, que o novo Voltairesinho era deputado federal e havia pronunciado, no anno p. p. no Congresso tremendo discurso contra os Benedictinos. Por motivo de minha viagem a Roma ignorava por completo este acontecimento.

V. Rvma. sabe, que sou velho jornalista catholico; ha mais de 40 annos hei procurado defender a verdade e desmascarar a mentira, a calumnia e a hypocrisia. Nestas ultimas decadas, porem, as minhas multiplas occupaões, como superior de um grande estabelecimento, obrigaram-me a afastar-me um tanto do trabalho jornalístico, em que sempre fora feliz.

Ao ler, todavia, as espectorações desta nova estrella no ceu anticlerical, senti como que cocegas nos dedos. Quero desfazer-me dellas. Desta vez, comtudo, não escreverei longo artigo, pois as revelações sobre os Frades, que o Dr. Basílio nos propõe, são tão velhas, tão insipidas, e as suas injustas accusações contra os Religiosos no Brasil tão generalizadas, que para um homem de bom juizo tudo aquillo cae de per si. Conheço todas as congregações e ordens religiosas no Brasil, umas mais, outras menos, e conheço grande numero dos seus membros pessoalmente e posso assegurar ao Sr. Dr. Basílio que, em geral e como regra absolutamente certa, todos são bons sacerdotes e dignos filhos da Egreja Catholica. Nutrem os mesmos sentimentos os nossos Bispos e a immensa maioria dos brasileiros. Entre outras muitas provas para justificar esta asserção, basta citar uma só: porque será que innumeradas familias brasileiras, das mais distinctas ás mais humildes, preferem os collegios dos religiosos, quando querem dar uma educação superior aos seus filhos? Em nosso Gymnasio de São Bento ha lotação para cerca de 500 alumnos; todavia, os pedidos para admissão são tantos, que, si tivéssemos logar facilmente encheríamos um outro collegio igual ao nosso actual. No mesmo caso se acham os RR. PP. Jesuitas, os Salesianos, os Irmãos Maristas, etc.

Ainda mais feio e indigno dum homem educado e recto é o que o Dr. Basílio diz dos missionarios religiosos entre os selvcolas do Brasil. Tendo abandonando tudo que o mundo, em geral, preza e ama, paes e amigos e todas as commodidades da vida, estes religiosos dedicam-se, em climas geralmente mortiferos, á catechese e civilisação dos pobres selvagens, e com bom resultado, considerando as circumstancias difficilimas da tarefa; e lá vem o Dr. Basílio lançando sobre elles o desprezo, a suspeita e o ludibrio. Que ingratião! Nestes ultimos annos foram publicadas, no estrangeiro, muitas obras sobre o interior do Brasil. Estes sabios auctores, na maior parte protestantes, fazem nas suas publicações scientificas os maiores elogios dos nossos missionarios e sua obra civilizadora. Quanto é bello o que diz Roosevelt dos Salesianos no Matto-Grosso! Quanto é bello o que nos conta o famoso naturalista allemão Koch-Gruenberg sobre a missão dos Benedictinos no Rio Branco! Com elles morou um anno inteiro e nos braços de um monge benedictino, embora protestante, expirou, victima da febre.

⁷⁶⁰ KRUSE, D. Miguel. O. S. B. Carta-aberta & Carta-resposta. In: Revista AM n. 8 de 20/2/1926, p. 136-137.

Os nossos missionarios não precisam de taes elogios; nem os procuram; trabalham por amor a Deus, pela salvação das almas e civilisação dos pobres aborigenes. Mas, tão pouco toleraremos que sejam vilipendiados e calumniados.

Até o verme se torce, quando pizado, diz um proverbio allemão. Por isso quero acrescentar ainda algumas palavras em defesa propria.

Sou, mil graças a Deus, benedictino, isto é, membro de uma ordem de 14 seculos de existencia, de uma ordem, á qual, segundo a sentença de todos os grandes historiadores, catholicos e protestantes, a Europa, e, por conseguinte, tambem a America devem a cultura e civilisação. O historiador protestante Gibbon chega a affirmar, talvez exaggeradamente, que uma só Abbadia benedictina fez maior bem á civilisação da Inglaterra do que as duas Universidades de Oxyord e Cambridge.

Pois bem; esta ordem, veneravel por sua idade e merecedora de gratidão de todos os povos, está sendo apresentado, no seu ramo brasileiro, pelo Dr. Basílio, como um objecto de escarneo e vilipendio.

São as immensas riquezas mal empregadas desta Ordem e a sua avareza na aquisição indebita de propriedades nacionaes, que excitam a indignação deste patriota. E que ha em tudo isso? Bem podia eu responder amargamente e com palavras duras; mas não quero. Quero somente dizer: inverdades!

O Dr. Basílio generaliza, incluye, por conseguinte, também a minha Abbadia na accusação de empregar dos seus “fabulosos” haveres 5 % somente em obras de caridade. Embora desagavel estar alguém obrigado a fallar de si proprio, devo responder a estas insinuações malévolas; devo-o ao meu bom nome e ao da minha comunidade.

Vou logo **in media res**: O patrimonio de São Bento em São Paulo não alcança nem á centesima parte do que assevera o Dr. Basílio. E este patrimonio está onerado ainda por grande divida, em consequencia das obras que, nestes 25 annos, a Abbadia effectuou. Ahi está a nossa Basilica de granito, um dos mais bellos templos da America, justo orgulho da grande Paulicéa; ahi tambem a Abbadia e o esplendido Collegio, ambos edificios novos, cujo custo não anda longe da enorme somma de 5 mil contos. E tudo isto representa tão sómente um valor ideal; materialmente fallando é capital morto que nada rende. O Gymnasio, com o grande numero de professores pagos, não benedictinos, - é proposital - e o optimo sustento dos estudantes, nenhum lucro dá, e occupa um predio, cujo aluguel seria hoje fabuloso, quiçá de 300 ou 400 contos annuaes. Se eu tivesse sido mau cidadão, empregando este patrimonio em levantar um skyscraper para alugar, contentando-nos com a velha igreja de taipa e o conventinho do seculo XVII para a vergonha de toda a cidade, teria feito bom negocio financeiro, mas mereceria a justa critica de todos.

Ainda não posso terminar: o Sr. Dr. Basílio assegura, que sabe tudo que se relaciona com o patrimonio benedictino. Eu lhe respondo, que de nada sabe; se quer saber-o, porem, estou prompto a revelar-lhe tudo. Para nós Benedictinos não ha segredos. O nosso advogado é o illustre Sr. Dr. Reynaldo Porchat; desde muitos annos o defensor do sagrado patrimonio de São Bento e, o que vale mais, nosso sincero e dedicado amigo. Este homem, de rectidão proverbial e de uma conscienciosidade quasi escrupulosa, está, desde já, autorizado a dar ao Dr. Basílio todas as informações que desejar sobre o patrimonio de São Bento. O nosso guarda-livros é o Sr. Roberto Chlum; os cobradores são, para o Mosteiro, o Sr. Nicolau Piratininga - desde 40 annos - para o Gymnasio, o Sr. Oscar Kulikoff; ambos homens casados e honestíssimos, tambem autorizados a revelar ao Dr. Basílio os “segredos” das nossas riquezas.

Com estas revelações o Dr. Basílio poderia aprender, que a sua asserção sobre os 5 % de esmolas é pura invenção sua – triste característico num deputado da Nação. Os mosteiros beneditinos, em toda a parte, têm, como sempre tiveram, a fama de generosos, hospitaleiros e caritativos. Os do Brasil não desmentem tal fama. Inumeros são os hospedes e os pobres que, no decorrer do anno, em São Bento recebem amistoso acolhimento. No nosso gymnasio recebem uns 60 alumnos sua educação gratuitamente, muitos outros em parte. O Mosteiro mantem, alem disto, uma Faculdade de Philosophia gratuita, agregada á Universidade de Lovaina, com uma despeza annual de ao menos 60 contos de réis. Mantem, á custa propria, dando livros, papel e tudo, uma escola nocturna para moços pobres com 260 alumnos; sustenta com 75 % do custo, uma escola para os pequenos vendedores de jornaes com cerca de 100 meninos pobres; mantem ainda uma escola elementar livre para as crianças da visinhança da chacara de São Bento com 80 pequeninos. Não quero mencionar as mensalidades com que o Mosteiro de São Bento ajuda a quasi todos os Institutos de caridade em São Paulo.

Será tudo isto os 5 % da caridade beneditina?

É isto o ordinario; convem mencionar tambem os extraordinarios. Qualquer obra caritativa ou mesmo patriotica, que se emprehender em São Paulo, em na sua lista – ou livro de ouro como dizem – o nome de São Bento. E quando Nosso Senhor, em castigo dos nossos peccados, nos envia alguma calamidade publica, a São Bento se recorre logo. No tempo da Grippe o Mosteiro manteve, á custa propria, um grande hospital no seu Gymnasio. Nas tristes semanas do mez de julho de 1924 o Mosteiro abriu as suas portas a milhares de refugiados, dando-se viveres até a tres mil pessoas diariamente. Só as contas de arroz, carne, pão, etc., dados aos famintos naquellas tres semanas foram de 57 contos de réis, quantia essa que pesou sobre o mosteiro durante todo o anno de 1925.

Será tudo isto os famosos 5 %? Se o Dr. Basílio fôr homem de consciencia, que retracte a calumnia!

A vida de meus monges é parca, mesmo pobre, como prescreve a Regra do grande Patriarcha dos monges do Occidente. Nenhum delles tem mais do que dois habitos, dois pares de sapatos e um chapéu, talvez ainda um guardachuva. Dinheiro é o que elles não têm. Tudo vai para os pobres ou obras de instrucção ou cultura nacional. Que o Dr. Basílio mencione um só ricaço ou qualquer proprietario do Brasil, que faça coisa semelhante! E se o Mosteiro possuisse realmente o tal patrimonio fabuloso, de que falla o Dr. Basilio, que direito teria de ataca-lo? Não foi este patrimonio honestamente adquirido, quer por doação, quer pelo honesto trabalho dos monges dos seculos passados? Acaso os Mosteiros não pagam devidamente as suas dividas, ou os impostos como qualquer outro cidadão honesto? A doutrina da confiscação dos bens ecclesiasticos pessimos resultados tem dado. Não quero referir-me a exemplos de seculos passados. Basta mencionar um facto recente. Quando Waldeck-Rousseau e Combes propuzeram na Camara franceza a expoliação dos religiosos, prometteram aos operarios um bilhão de francos ouro – tanto devia ser o fructo do grande roubo. E o resultado? nem um vintém! Tudo ficou ás mãos dos commissarios e outros. Os operarios nada perceberam até hoje. A maldição de Deus pesa sobre os que roubam o que é da Egreja.

É falso tambem o que diz o Dr. Basilio: “Os tonsurados de alem-mar vem em **rush** explicavel pela expulsão que soffreram na Europa culta, que não os quer, nem lhes quer; etc.”. Practicamente ha um só paiz na Europa que não permite religiosos no seu seio: a Russia bolchevista! Até para Portugal, o paraizo da maçonaria, que expulsou os religiosos em 1910, muitos já voltaram. Quasi todos os outros paizes da Europa dão plena liberdade

aos religiosos; mesmo a França com seu governo maçônico e a Turquia os toleram. Na Hespanha, Italia, Suissa, Allemanha, Austria, Hungria, Polonia, Inglaterra, Belgica, Hollanda, Dinamarca, Suecia, Noruega e nas Republicas slavicas e balticas, os Religiosos gozam absoluta liberdade.. O governo e povo da Islandia, onde todos são protestantes, pediram recentemente á Santa Sé que lhes enviasse uma comunidade benedictina. Que o governo lhes edificaria o mosteiro, dando-lhe o sustento necessario, porque, como diz litteralmente a petição, “á Ordem benedictina é que a Islandia deve a cultura christã e sua litteratura, e esta Ordem é o melhor elemento conservador e de progresso que pode haver nestes tempos de desorientação e bolchevismo”.

Naturalmente, o Santo Padre accedeu a tão bello pedido. A Abbadia de St. André, na Belgica, fornecerá os monges para a **ultima Thule**.

Antes de concluir, vou dizer mais uma coisa: Se o Sr. Dr. Basilio abrir, como promete, no Congresso Nacional, uma campanha contra os religiosos no Brasil, terá em mimum adversario. Sou velho, mas ainda me resta um pouco de fogo necessario para defender a causa dos Religiosos que é a causa da S. Egreja.

Sou de V. R. dedicado amigo e Irmão em J. Christo.

D. MIGUEL KRUSE, O. S. B.

Abbate de S. Bento

S. Paulo, 6 fev. 1926.

FONTES

1. ANAIS

Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos de Inmaculado Corazón de Maria. Tomo Undécimo. Aranda del Duero: Imp.y Encuadernación de F. Meléndez, 1907.

Anales de la Congregación de los Misioneros Hijos de Inmaculado Corazón de Maria. Tomo Decimotercio. Aranda del Duero: Imp. Libr. y Encuadernación de Pedro Diaz Bayo, 1911.

CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Câmara dos Deputados. Sessões de 1 a 16 de novembro de 1910. Volume VII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911.

CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Câmara dos Deputados. Sessões de 17 a 30 de novembro de 1910. Volume VIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911.

CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Camara dos Deputados. Sessões de 26 a 29 de dezembro de 1924 – Volume XIX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925.

CONGRESSO NACIONAL. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume V, Sessões de 2 a 16/8/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

BRASIL. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume IX, Sessões de 24 a 30/9/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

BRASIL. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume X, Sessões de 1 a 7/10/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.

BRASIL. Annaes da Câmara dos Deputados – 1926 – Volume XII, Sessões de 19 a 25/10/1926. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

BRASIL. Anuário Estatístico do Brasil – Ano II – 1936. Instituto Nacional de Estatística. Rio de Janeiro: Tipo. do Departamento de Estatística e Publicidade, 1936.

2. ENCÍCLICAS E ATAS PONTIFÍCIAS

Gregório XVI, papa. *Mirari Vos* – Sobre os Principais Erros do Seu Tempo de 15/8/1932. Petrópolis: Vozes, 1947.

Leão XIII, papa. *Libertas Praeantissimum* – Sobre a Liberdade Humana de 20/6/1888. Petrópolis: Vozes, 1961.

_____. *Quod Apostolici Muneris* – Sobre o Socialismo e Comunismo de 28/12/1878. Petrópolis: Vozes, 1946.

Pio IX, papa. Inter múltiplas angustias de 21/3/1853. In: COSTA, Lourenço. (Org.). *Igreja Católica*. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878). Tradução Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999, p. 52-160.

_____. *Quanta Cura* – Sobre os Erros do Naturalismo e do Liberalismo de 8/12/1864. Petrópolis: Vozes, 1947.

Pio X, papa. *Vehementer Nos* – Sobre as Relações entre a Igreja e o Estado de 11/2/1906. Petrópolis: Vozes, 1952.

_____. *Pascendi Dominici Gregis* de 8/9/1907 e *Decreto Lamentabili Sane Exitu* de 3/7/1907. Petrópolis: Vozes, 1948.

Pio XI, papa. *Divini Redemptoris* – Sobre o Comunismo Ateu de 19/3/1937. Petrópolis: Vozes, 1953.

_____. *Quas Primas* – Sobre La Fiesta Del Cristo Rey. Disponível: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html Acesso em 18/5/2008.

_____. *Acta Apostolicae Sedis – Commentarum Officiale* – 1922.

3. CARTAS PASTORAIS

BECKER, João, D. *Cristo e a República*. Vigésima Carta Pastoral de D. João Becker – Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre. Porto Alegre: Centro da Boa Imprensa, 1931.

CARTA PASTORAL E MANDAMENTO DO EPISCOPADO BRASILEIRO SOBRE O COMUNISMO ATHEU DE 8 DE SETEMBRO DE 1937. In: *Boletim Ecclesiastico da Archidiocese de Curityba*. Anno I. Numero 5, Setembro e Outubro de 1937.

MAYER, Antonio de Castro. *Carta Pastoral sobre problemas do apostolado moderno*. 2. ed. Campos: Boa Imprensa Ltda., 1953.

PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO AO CLERO E AOS FIÉIS DO BRASIL. São Paulo: Typographia Jorge Seckler & Comp., 1890.

PASTORAL COLLECTIVA & CONSTITUIÇÕES DAS PROVÍNCIAS ECCLESIASTICAS MERIDIONALES DO BRASIL – comunicando ao clero e aos fieis o resultado das Conferencias Episcopales realizadas na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de Janeiro de 1915. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araújo & C., 1915.

PINTO, Dom Gastão Liberal. *Terceira Carta Pastoral “Sobre o Comunismo” de 25 de janeiro de 1937*. São Paulo: Oficinas Gráficas da Ave Maria, 1937.

4. TEXTOS DE ÉPOCA

ALVARENGA, Manuel A. de. *Catecismo sobre o Modernismo segundo a Encíclica Pascendi Dominici Gregis do Sumo Pontífice Pio X* - Organizado conforme o plano de J. B. Lemius. São Paulo: Typographia do São Paulo, 1908.

FRANCA, Leonel Pe., S. J. Relíquias de uma Polêmica. In: *Obras Completas do Pe. Leonel Franca, S.J.* – III – Polêmicas. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953.

FREITAS, Affonso A. de. A Imprensa Periódica de São Paulo. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Volume XIX – 1914. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1915.

GOMÁ, Isidro. *Tradición y Crítica en exégesis*: orientaciones de la apologética moderna. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1910.

MARINHO, Joaquim Saldanha (Ganganelli). *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Tip. Imperial e Constitucional de J. C. de Villeneuve & Co., 1873.

NABUCO, Joaquim. *A invasão ultramontana*. Rio de Janeiro: Typ. Franco-Americana, 1873.

_____. *O Partido Ultramontano*. Rio de Janeiro: Typ. Franco-Americana, 1873.

PRIETO, Juan Gil, pe. *La Sección Española del XXXII Congreso Eucarístico Internacional (Buenos Aires – 1934)*. Reseña Historica. Buenos Aires: Talleres Gráficos J. Bellsolá & Cia., s/d.

SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Autobiografia*. Madrid: Editorial Cocusa, 1951.

SALVANY, Fèlix Sardà y, D. *El liberalismo es pecado*. Cuestiones candentes. Segunda Edición. Barcelona: Libreria y Tipografia Católica, 1884.

_____. *Propaganda Católica*. Tomo XI. Barcelona: Libreria y Tipografia Católica, 1910.

TORREY, Reuben Ancher. *Os Fundamentos*: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais. Editado por R. A. Torrey; atualizado por Charles L. Feinberg e outros; introduções biográficas de Warren W. Wiersbe. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2005. [Conforme os originais de 1910 a 1915].

VARGAS, Getúlio. Necessidade de repressão ao comunismo. In: _____. *A Nova Política do Brasil*. Volume IV. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1938.

5. PERIÓDICOS.

Boletim Mariano, Curitiba, ano 5, n. 8 de 5/3/1937.

Diário Oficial da União n. 295 de 27/12/1937, p. 25.584.

Folha da Manhã de 27/12/1929, p. 6.

Folha de São Paulo de 17/9/2005, p. C1.

Folha de São Paulo de 15/7/2007, p. A16.

Jornal do Commercio do Rio de Janeiro de 6/10/1910, p. 4, de 9/10/1910, p. 2.

Jornal do Commercio de São Paulo de 20/9/1925, p. 3, de 15/10/1925, p. 4, de 7/11/1915, p. 3.

Jornal O Estado de S. Paulo de 10/10/1910, p. 2-3, 5, de 6/11/1910, p. 1, de 12/11/1910, p. 5.

O Luzeiro, Curitiba, ano 1, n. 8, Agosto de 1937.

Revista Semanal Ave Maria Catholica Illustrada – Coleção de 1908 a 1937.

6. COLETÂNEAS DE LEIS.

BRASIL. Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil. Coleção de 12 fascículos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890.

BRASIL. Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil. 1º Fascículo – de 1 a 31 de janeiro de 1891. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

BRASIL. Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil. 2º Fascículo – de 1 a 23 de fevereiro de 1891. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Parte I – de 24 de fevereiro a 30 de junho – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Parte II – de 1 de julho a 31 de dezembro – Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892.

BRASIL. Decisões do Governo da República dos Estados Unidos Brasil de 1891. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1892. Partes I e II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1893.

BRASIL. Decisões do Governo da República dos Estados Unidos do Brasil de 1892. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1895.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1894. Partes I e II – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1895.

BRASIL. Decisões do Governo da República dos Estados Unidos do Brasil de 1894. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1897.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1895. Partes I e II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1896.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1896. Partes I e II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1897. Partes I e II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1898. Partes I e II. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1899. Partes I. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1902.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1900. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1902.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1901. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1902.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1902. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1903.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1903. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1904. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1905. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1906. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1909. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1912.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1910. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1911. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1912. Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1917 – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1918 – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1919 – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1920 – Volume I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.

BRASIL. Collecção das Leis e Decretos da República dos Estados Unidos do Brasil de 1921. Volume VI – Atos do Poder Executivo (Dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

BRASIL. Collecção de Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1921. Volume I. Actos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

BRASIL. Collecção de Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1923. Volume I. Actos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1924. Volume I – Atos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1925. Volume I – Atos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1926. Volume III – 1ª Parte – Atos do Poder Executivo (outubro a novembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

BRASIL. Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1927. Volume I – Atos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1928. Volume I – Atos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1929. Volume I – Atos do Poder Legislativo (janeiro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.

BRASIL. Coletânea das Leis e Decretos de 1931 – Volume I (janeiro a abril). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1931. Volume II. Atos do Governo Provisório (maio a agosto). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1931. Volume III – Atos do Governo Provisório (setembro a novembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1931. Volume IV. Atos do Governo Provisório (dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume I. Atos do Governo Provisório (janeiro a março). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume II. Atos do Governo Provisório (abril a julho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume III. Atos do Governo Provisório (agosto). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume IV. Atos do Governo Provisório (setembro a outubro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1932. Volume V. Atos do Governo Provisório. (Novembro a Dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1933. Volume I. Atos do Governo Provisório. (Janeiro a Março). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1933. Volume II. Atos do Governo Provisório. (abril a junho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1933. Volume III. Atos do Governo Provisório (julho a setembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1933. Volume IV. Atos do Governo Provisório (outubro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume I. Atos do Governo Provisório. (Jan. a Fev.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume II. Atos do Governo Provisório. (Mar. a Mai.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume III. Atos do Governo Provisório (junho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume IV – 1ª Parte. Atos do Governo Provisório (julho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional: 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume IV – 2ª Parte. Atos do Governo Provisório (julho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional: 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Volume V. Atos do Governo Provisório (agosto a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional: 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1935. Volume I. Atos do Poder Executivo (janeiro a maio). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1935. Volume II. Atos do Poder Executivo (junho a setembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1935. Volume III. Atos do Poder Executivo (outubro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1936. Volume I. Atos do Poder Executivo (janeiro a maio). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1936. Volume II. Atos do Poder Executivo (junho a agosto). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

BRASIL. Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1936. Volume III. Atos do Poder Executivo (setembro a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Volume I. Atos do Poder Executivo. (janeiro a junho). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

BRASIL. Colleição das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Volume II – Atos do Poder Executivo (julho a dezembro). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

7. RELATÓRIOS, OFÍCIOS, SÍTIOS ELETRÔNICOS, OUTROS.

A Congregação claretiana e a imprensa impressa. Original impresso em Barcelona por Dalmau y Joyer S. A. sob título *Enciclopédia de la Religión* e traduzida ao português sob coordenação de F. Prada, C. M. F., sem local e data designados.

“*Discurso de Exaltação ao Patrono da Cadeira 20 da Academia Taubateana de Letras*” proferido por Alfredo Barbieri em 31 de março de 2004, 16 p.

GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA. Código de Fundo: 35 – Lata 33. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios – Arquivo Nacional.

GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CODES 35 – Lata 34. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios – Arquivo Nacional.

GABINETE CIVIL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Código Fundo: 35 – Lata 121. Ministério da Educação e Saúde Pública – Depto. de Saúde Pública – Ofícios – Arquivo Nacional.

IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DE CURITIBA. Relatório da Administração do ano de 1931, apresentado à Assembléia Geral em 13 de março de 1932 pelo provedor Ivo Abreu de Leão. Curitiba: Livraria Mundial - França & Cia. Ltda, 1932.

IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DE CURITIBA. Relatório da Administração do ano de 1932, apresentado à Assembléia Geral em 26 de março de 1933 pelo provedor David Silveira da Motta. Curitiba: Soc. Ltda. De Artes Graphics, 1933.

Pão dos Pobres de Santo Antonio – História. Disponível em: <http://www.paodospobres.org.br>, acesso em 6/12/2008.

Sociedade Beneficente São Camilo. Disponível em: <http://www.camilianos.org.br>, acesso em 9/12/2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LIVROS, ARTIGOS E COLETÂNEAS:

ABDULLAH, M. Salim. Qual a resposta ao “fundamentalismo” islâmico? In: *Concilium*/241 – 1992-3 – Ecumenismo, p. 92-102.

ALMEIDA, Antônio José de, Pe. Modelos Eclesiológicos e Ministérios Eclesiais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fasc. 90, junho de 1988, p. 310-352.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANTOINE, Charles. *O integrismo brasileiro*. Tradução João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARONSON, Ronald. *Camus & Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

AUBERT, Roger. A crise modernista. In: _____.; ROGIER, L.- J.; KNOWLES, M. D. (Dir.). *Nova História da Igreja V – A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno – Tomo I*. Tradução Pedro Paulo Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 181-197.

_____. El enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo. In: JEDIN, Hubert. (Org.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Septimo: La Iglesia entre la Revolución e la Restauración. Barcelona: Herder, 1978, p. 893-925.

_____. Luz y sombras de la vitalidad católica. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Septimo, cit., p. 838-845.

_____. Três pontificados: Pio IX, Leão XIII e Pio X. In: _____.; ROGIER, L.- J.; KNOWLES, M. D. (Dir.). *Nova História da Igreja V – A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno – Tomo I*. Tradução Pedro Paulo Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 7-26.

AZEVEDO, Tales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. História do pensamento católico no Brasil – II. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *O Altar unido ao Trono*. Um projeto conservador. História do pensamento católico no Brasil – III. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. História do pensamento católico no Brasil – IV. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *A neocristandade – um projeto restaurador*. História do pensamento católico no Brasil V. São Paulo: Paulus, 1994.

_____.; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo – Tomo II/3-2. Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. História dos religiosos no Brasil. In: _____. (Org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 9-23.

_____. O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. In: *Revista Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, n. 10, volume 4, mai-ago 1977. São Paulo: Loyola, p. 61-89.

_____. O Início da Restauração Católica no Brasil – 1920-1930 (II). In: *Revista Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, n. 11, volume 4, set-dez 1977. São Paulo: Loyola, p. 73-101.

_____. O Fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940). In: *Revista Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, n. 17, volume 6, set-dez 1979. São Paulo: Loyola, p. 69-85.

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECKHÄUSER, Alberto, frei, O. F. M. *Símbolos litúrgicos*. 5. ed. Petrópolis, 1987.

BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem*. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina. São Paulo: Loyola, 1999.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja frente aos Estados liberais 1880-1930. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia Liberationis*. 500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 201.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder: Ensaio de eclesologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Porto: Editora da Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução Sergio Miceli et al. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRUCE, Steve. *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CALINESCU, Matei. *As cinco faces da modernidade: Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*. Lisboa: Vega, 1999.

CALVINO, Ítalo. *O visconde partido ao meio*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMPANHOLE, Adriano; CAMPANHOLE, Hilton Lobo. (Orgs.). *Constituições do Brasil*. São Paulo: Atlas, 2000.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, setembro/novembro 2005, p. 110-115.

CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência*. A polícia da era Vargas. Brasília: UnB, 1994.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARONE, Edgard. *A República velha I*. Instituições e classes sociais. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

_____. *A República velha*. Evolução política. Rio de Janeiro: Difel, 1971.

CARVALHO, José Murilo de. As Forças Armadas na Primeira República: o poder desestabilizador. In: FAUSTO, Boris. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III – O Brasil Republicano. 2. Volume – Sociedade e Instituições (1889-1930). 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 181-234.

_____. *A construção da ordem: a elite política imperial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores*. Secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. (Org.). *A nova história cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 211-238.

CIPOLINI, Pedro Carlos. A Igreja e seu rosto histórico. Modelos de Igreja e modelo de Igreja na cidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Fasc. 244, dez/2001, p. 825-853.

COLEMAN, John A. Fundamentalismo Global. Perspectivas Sociológicas. In: *Concilium*/241 – 1992-3 – Ecumenismo, p. 53-64.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

COSTA, Ricardo Cesar Rocha da. A atividade de seguros nas primeiras décadas da República. In: ALBERTI, Verena (Coord.). *Entre a solidariedade e o risco: história do seguro privado no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 23-80.

CUNHA, Luiz Antônio. Sintonia oscilante: religião, moral e civismo no Brasil – 1931/1937. In: *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 131, p. 285-302, maio/ago. 2007.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *A educação na revisão constitucional de 1925-1926*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

DAMMERTZ, Viktor. Órdenes religiosas e institutos seculares. In: JEDIN, Hubert; REPGEN, Konrad. (Dir.). *Manual de la Historia de la Iglesia*. Tomo Noveno – La Iglesia mundial del siglo XX. Barcelona: Herder, 1984, p. 518.

DARROW, Clarence; LARSON, Edward J. *The essential writings of Clarence Darrow*. New York: Random House, 2007.

DELANEY, Eugênio, CP. Teologia “na” e “para” a realidade da América Latina. In: _____. Et al. (Orgs.). *A Cruz: teologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 111-130.

DELLA CAVA, Ralph. A ofensiva vaticana. In: *Religião e Sociedade*, 12/3, dezembro/1985, p. 34-53.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion, Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 1999, p. 898-901.

DI LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi. *O Leopardo*. Tradução Rui Cabeçadas. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Unesp, 1996.

DREHER, Martin Norberto. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos*. Tradução Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUSSEL, Enrique. A Igreja no processo da organização nacional e dos Estados na América Latina (1830-1880). In: _____. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 162-176.

EINSENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalismo e Modernidade*. Heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas. Tradução Ana Luísa Faria. Oeiras: Celta Editora, 1997.

_____. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*. The Jacobin Dimension of Modernity. Cambridge: USA, 2000.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELSHAHED, Elsayed. Em que consiste o desafio do fundamentalismo islâmico? In: *Concilium/241* – 1992-3 – Ecumenismo, p. 81-91.

ESLIN, Jean-Claude. *Deus e o Poder*. O Estado e a religião na história do Ocidente. Tradução Artur Lopes Cardoso. Lisboa: Âncora Editorial, 2000.

ESQUIVEL, Juan. Los dilemas de la Iglesia Católica Argentina a fines de siglo. In: *IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999, 16 p. [digit.].

FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo*. Moral e Política. Tradução Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1986.

_____. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira* – Tomo III, O Brasil Republicano. 2. Vol. Sociedade e Instituições (1889-1930). 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Getúlio Vargas: o poder e o sorriso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FERNANDES, Geraldo, p. C. M. F. A Religião nas Constituições Republicanas do Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 8, fasc. 4, Dezembro 1948, p. 830-858.

FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e Estado laico. In: *Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*. Ano 60 – Número especial 1 – julho de 2008, p. 42-50.

FOUILLOUX, Étienne. Integrismo católico e direitos humanos. In: ACAT – Ação dos Cristãos pela Abolição da Tortura. (Org.). *Fundamentalismos Integrismos: uma ameaça aos direitos humanos*. Tradução Maria Nunes Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2001.

FRANCO, Ricardo. ¿Verdad o Libertad? In: *Selecciones de Teología*, vol. 31, Octubre-Diciembre 1992, n. 124, p. 332-338.

GADILLE, Jacques. La separación de la Iglesia y del Estado en Francia. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo Octavo – La Iglesia entre la adaptación y la resistencia. Barcelona: Editorial Herder, 1978, p. 704-718.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. In: *Revista Brasileira de História*, 1997, vol. 17, n. 34, p. 183-202.

GALDINO, Elza. *Estado sem Deus: a obrigação da laicidade na Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

GALINDO, Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. A conquista evangélica da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995.

GARAUDY, Roger. *Los Integrismos: Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando. (Dir.). *História da vida provada no Brasil 4*. Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 489-558.

_____. Empresariado e legislação social na década de 30. In: *A Revolução de 30 – Seminário Internacional*. Brasília: Senado Federal, 1983, p. 271-298.

GONÇALVES, Marcos. Missionários da “boa imprensa”: a revista *Ave Maria* e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. In: *Revista Brasileira de História*, nº 55, vol. 28, p. 63-84, jan.-jun., 2008.

_____. Para nunca mais esquecer: elementos do mito da conspiração no imaginário anticomunista. In: *Revista História Hoje* [on line]. São Paulo, n. 4, ano 2004, 20 p. Disponível na World Wide Web <http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/index.htm>

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Tradução Luiz Mário Gazzaneo. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GROISMAN, Daniel. Asilo de Velhos: passado e presente. In: *Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento*, Porto Alegre, v. 2, p. 67-87, 1999.

GUASCO, Maurílio. *El Modernismo: Los hechos, las ideas, los personajes*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

GUERREIRO, Sara. *As fronteiras da tolerância*. Liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Europeia dos Direitos do Homem. Coimbra: Edições Almedina, 2005.

HARTLICH, Christian. Estará superado o método histórico-crítico? In: *Concilium/158* – 1980/8. Ecumenismo, p. 5-11.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: A Configuração da memória. In: *Revista de Estudos da Religião*, PUC/SP, n. 2, 2005, p. 87-107.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOBBSBAWM, Eric. *A era do capital 1848-1875*. 12. ed. Tradução Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

HOFSTADTER, Richard. *O Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Tradução Hamilton Trevisan. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HOLE, Günter. Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo. Perspectivas Psiquiátricas. In: *Concilium/241* – 1992-3 – Ecumenismo p. 36-52.

HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur César. (Orgs.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007

HULSHOF, Jan. A crise do modernismo: Alfred Loisy e George Tyrrell. In: *Concilium/133* – 1978/3 – Dogma, p. 31-42.

IAMAMOTO, Marilda & CARVALHO, Raul de. *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 22. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JASMIN, Marcelo Gantus & FERES JÚNIOR, João. (Orgs.). *História dos Conceitos*. Debates e perspectivas. Rio de Janeiro: PUC-Rio / Loyola / IUPERJ, 2006.

_____. (Orgs.). *História dos Conceitos: Debates transatlânticos*. Rio de Janeiro: PUC-RIO / Loyola, IUPERJ, 2007.

KEATING, Karl. *Catholicism and Fundamentalism*. The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

KIENZLER, Klaus. *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

KÖHLER, Oskar. El plan mundial de León XIII: objetivos y métodos. In: JEDIN, Hubert. (Dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo Octavo – La Iglesia entre la adaptación y la resistencia. Barcelona: Herder, 1978, p. 35-66.

_____. Formas de religiosidad. In: JEDIN, Hubert. (Org.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo Octavo - La Iglesia entre la adaptación y la resistencia. Barcelona: Herder, 1978, p. 371-388.

KÖNIG, Hans-Joachim. A questão social na América Latina e no Brasil. Fins do século XIX, inícios do século XX. In: KÖNIG, Hans-Joachim; SCHÜLY, P. Günther, S. J.; SCHNEIDER, P. José Odelso, S. J. (Orgs.). *Consciência Social*. A história de um processo através da Doutrina Social da Igreja. São Leopoldo: Unisinos, 1994, p. 131-144.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2006.

KÜNG, Hans. *A igreja católica*. Tradução Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

_____. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. In: *Concilium/241* – 1992-3 – Ecumenismo p. 149-159.

LAMOUNIER, Bolívar. Do modelo institucional dos anos 30 ao fim da era Vargas. In: D'ARAÚJO, Maria Celina. (Org.). *As instituições brasileiras da era Vargas*. Rio de Janeiro: Eduerj/FGV, 1999, p. 35-53.

LATHULIÈRE, Pierre. *Le fondamentalisme catholique*. Signification et ecclésiologie. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

LEASE, Gary. Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism. In: *The Journal of Modern History* – Volume 68. The University of Chicago Press. Number 4, December 1996, p. 819-830.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Tradução Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LEFEBVRE, Marcel, Mons. *Do Liberalismo à Apostasia: A Tragédia Conciliar*. Tradução Ildefonso Albano Filho. Rio de Janeiro: Permanência, 1991.

LEMOS FILHO, Arnaldo. *Os Catolicismos Brasileiros*. 2. ed. Campinas: Alínea, 2000.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1986.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. O judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LOZANO, Juan Manuel, CMF. *Una vida al servicio del evangelio – Santo Antonio Maria Claret*. Barcelona: Editorial Claret, 1985.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-153.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, O.P. *A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso 1889-1989*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. (Seleção e Introdução). *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. Cadernos de História da Igreja no Brasil 2. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

MADIRAN, Jean. *L'intégrisme: histoire d'une histoire*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1964.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl de. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Unicamp, 1998.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MARCHI, Euclides. Igreja e Estado Novo: visibilidade e legitimação. In: SZESZ, Christiane Marquez *et alii*. (Orgs.). *Portugal – Brasil no século XX*. Sociedade, Cultura e Ideologia. Bauru: EDUSC, 2003, p. 209-231.

MARIA, Júlio, P. *A Igreja e a República*. Biblioteca do Pensamento Político Republicano, v. 9. Brasília: UnB, 1981.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Tradução Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias II. A era do absolutismo*. Tradução Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias III. A era do liberalismo*. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias IV. A era contemporânea*. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997.

MARTÍNEZ, Pedro Daniel. El beato Pio IX clarividente intérprete de su época. In: *DIVINITAS – Rivista Internazionale di Ricerca e di Critica Teologica*. Città del Vaticano, Anno XLVIII, n. 1 – 2005.

MARTINS, Ana Luiza. *Revistas em Revista: Imprensa e Práticas Culturais em Tempos de República, São Paulo (1890-1922)*. São Paulo: Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial do Estado, 2001.

MARTINS, Silvia Helena Zanirato. *Artífices do Ócio. Mendigos e vadios em São Paulo (1933-1942)*. Londrina: EDUEL, 1998.

MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo? Perspectivas teológicas. In: *Concilium/241 – 1992-3 – Ecumenismo*, p. 13-26.

MATTEI, Roberto de. Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X. In: BUSI, Michele; MATTEI, Roberto de; LANZA, Antonio; PELOSO, Flavio. *Don Orione negli anni del modernismo*. Milano: Editoriale Jaca Book Spa, 2002, p. 29-86.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-59.

MESTRINER, Maria Luiza. *O Estado entre a filantropia e a assistência social*. São Paulo: Cortez, 2001.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988.

MINOIS, George. *História do Ateísmo. Os descrentes no mundo ocidental das origens aos nossos dias*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

MOINGT, Joseph. Religiones, Tradiciones y Fundamentalismos. In: *Selecciones de Teologia*, vol. 31, Abril-Junio 1992, n. 122, p. 176-182.

MOLINER PRADA, Antonio. *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. Fundamentalismo e Modernidade. In: *Concilium/241 – 1992-3 – Ecumenismo*, p. 141-148.

MORAN, Jeffrey P. *The Scopes Trial. A Brief History with Documents*. New York: Palgrave, 2002.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em Guarda Contra o Perigo Vermelho. O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MOURA, Odilão, D. OSB. Direções do pensamento católico do Brasil no século XX. In: CRIPPA, Adolpho. (Coord.). *As idéias filosóficas no Brasil – século XX – Parte I*. São Paulo: Convívio, 1978, p. 130-205.

MOURÃO, José Augusto. Crítica textual e modernismo – Em torno do decreto Lamentabili e da encíclica Pascendi. In: *Revista de Recensões de Comunicação e Cultura*. Lisboa, n. 6/7, 1988, p. 365-371.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. O que é fundamentalismo, hoje? Perspectivas Psicológicas. In: *Concilium/241 – 1992-3 – Ecumenismo*, p. 27-35.

NEUSNER, Jacob. O desafio do fundamentalismo judaico contemporâneo. In: *Concilium/241 – 1992-3 – Ecumenismo*, p. 67-71.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*. Tradução Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.

PAPÀSOGLI, Giorgio; STANO, Franco. *ANTONIO CLARET: l'uomo che sfidò l'impossibile*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

PESSINATTI, Nivaldo Luiz. *Políticas de Comunicação da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, São Paulo, n.13, mar/mai 1992, p. 144-156.

_____. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____.; SOUZA, Beatriz Muniz de; CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Igreja Católica 1945-1970. In: FAUSTO, Boris. (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira – Tomo III, O Brasil Republicano. 4. Vol. Economia e Política (1930-1964)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 343-380.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem. Intelectuais católicos no Brasil. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1. p. 33-49, jun. 2007.

- PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- POULAT, Emile. *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la "Sapinière" (1909-1921)*. Paris: Casterman, 1969.
- _____. Panorama internazionale della crisi modernista. In: ROSSINI, Giuseppe. (Dir.). *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*. Bologna: Societa editrice il Mulino, 1972, p. 3-13.
- PRADO, Antonio Arnoni. Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. In: *Estudos Avançados*, vol. 14, n. 40, São Paulo, set/dez 2000, p. 267-297.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. Das comunidades de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.
- RAJA GABAGLIA, Laurita Pessoa. *Epitácio Pessoa (1865-1942)*. 2. v. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1951.
- RAMBO, Arthur B. Restauração católica no sul do Brasil. In: *História Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002, Editora UFPR.
- REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.
- RODEGHERO, Carla Simone. *O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964)*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.
- _____. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos de guerra fria. In: *Revista Brasileira de História*, 2002, v. 22, n. 44, p. 463-488.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1932-1945)*. São Paulo: Autêntica, 2006.
- RODRIGUES, Ana Maria Moog. (Seleção e Introdução). *A Igreja na República*. Biblioteca do Pensamento Político Republicano. Brasília: UnB, 1981.
- ROLLET, Jacques. *Religião e Política*. O Cristianismo, o Islão, a Democracia. Tradução Antonio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROUQUIÉ, Alain. *O Extremo-Occidente*. Introdução à América Latina. Tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 1991.

RYRIE, Charles C. *Dispensacionalismo*. Ajuda ou Heresia? Tradução Elizabeth Charles Stowell Gomes. Mogi das Cruzes: ABECAR, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Autobiografia*. Madrid: Editorial Cocusa, 1951.

SCAMPINI, José, pe., SDB. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Estudo filosófico-jurídico comparado. Petrópolis: Vozes, 1978.

SCHLEGEL, Jean-Louis. Fundamentalistas e integristas ante a modernidade. In: ACAT – Ação dos Cristãos pela Abolição da Tortura. (Org.). *Fundamentalismos Integrismos: uma ameaça aos direitos humanos*. Tradução Maria Nunes Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2001.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra/FGV, 2000.

SCHWEITZER, Louis. O fundamentalismo protestante. In: ACAT – Ação dos Cristãos pela Abolição da Tortura. (Org.). *Fundamentalismos Integrismos: uma ameaça aos direitos humanos*. Tradução Maria Nunes Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2001.

SEEBER, David. La grand illusion du catholicisme. In: *Esprit*, n. 142, septembre 1988, vol. 9, p. 69-79.

SEIBLITZ, Zelia. Conflito na Diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo no ISER. São Paulo: Loyola, 1992, p. 251-303.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA JR., Alfredo Moreira da. Conservadorismo e integrismo católico no Norte Paranaense 1947-1961: um estudo sobre a atuação político-religiosa de D. Geraldo Sigaud na diocese de Jacarezinho. In: *V Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões*. Juiz de Fora: UFJF, 2003, 14 p., [digit].

SILVA, Carla Luciana. *Onda Vermelha: imaginários anticomunistas brasileiros (1931-1934)*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2001.

SILVA, Oliveira e. *Desquite e Divórcio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1964.

SIMILI, Ivana Guilherme. A construção de uma personagem: a trajetória da primeira-dama Darcy Vargas (1930-1945). In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero – Gênero e Preconceitos*. Florianópolis, UFSC, 2006, 7 p. [digit.].

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. (Org.). *Por uma história política*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996, p. 231-269.

SUTOR, Bernhard. Da justiça social para a justiça política. Questionamentos para o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. In: KÖNIG, Hans-Joachim; SCHÜLY, P. Günther, S. J.; SCHNEIDER, P. José Odelso, S. J. (Orgs.). *Consciência Social*. A história de um processo através da Doutrina Social da Igreja. São Leopoldo: Unisinos, 1994, p. 89-110.

TAMAYO, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: _____.; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 111-131.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. In: *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro: FGV, n. 3, volume 21, setembro de 1978.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: UnB, 1996.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VON DÖLLINGER, Johannes Joseph Ignaz (Janus). *O Papa e o Concílio*. Tradução e Introdução de Rui Barbosa. 2. ed. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, 1930.

_____. *O Papa e o Concílio*. Tradução e Introdução de Rui Barbosa. 2. ed. reimp. 2 volumes. Londrina: Editora Leopoldo Machado, 2002.

WHITERUP, Donald D. *Fundamentalismo bíblico*. Tradução Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2004.

WILKIS, Ariel. O usos sociais do dinheiro em circuitos filantrópicos. O caso das “publicações de rua”. In: *MANA, Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, n. 1, Rio de Janeiro, abril 2008, p. 205-234.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

WOLIN, Richard. *Los Hijos de Heidegger*: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Traducción de María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea*. Curso de História da Igreja IV. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998.

ZILLES, Urbano. *A significação dos símbolos cristãos*. 4. ed. Porto Alegre: EDIDPUCRS, 1992.

2. TESES E DISSERTAÇÕES:

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária 1907-1937*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Tese (Doutorado em História), 2002.

ALMEIDA FILHO, José Carlos de Araújo. *O Ensino Jurídico, a Elite dos Bacharéis e a Maçonaria do Séc. XIX*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho. Dissertação (Mestrado em Direito), 2005.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Igreja e Poder em São Paulo*. D. João Batista Corrêa Nery e a Romanização do Catolicismo Brasileiro (1908-1920). São Paulo, Universidade de São Paulo. Tese (Doutorado em História), 1999.

BURALI, Gabriela. *A assistência ao idoso no Lar Padre Euclides de Ribeirão Preto/SP na décadas de 1910 a 1950*. Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo (FFCLRP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto). Dissertação (Mestrado em Psicologia), 2003.

CAES, André Luiz. *Da espiritualidade familiar ao espírito cívico: a família nas estratégias de reestruturação da Igreja (1890-1934)*. São Paulo, Universidade Estadual de Campinas. Dissertação (Mestrado em História), 1995.

_____. *As portas dos inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Tese (Doutorado em História), 2002.

CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. *Religião e Política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições 1932-1954*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná. Dissertação (Mestrado em História), 2000.

CASTRO, Marcelo Lúcio Ottoni de. *Política e Imaginação: um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)*. Brasília, Universidade de Brasília. Dissertação (Mestrado em História), 1991.

CORDI, Cassiano. *O Tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho. Tese (Doutorado em Filosofia), 1984.

DIAS, Agemir de Carvalho. *O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994)*. A serviço da igreja e dos movimentos populares. Curitiba, Universidade Federal do Paraná. Tese (Doutorado em História), 2007.

GONÇALVES, Marcos. *Os arautos da dissolução*. Mito, imaginário político e afetividade anticomunista, Brasil 1941-1947. Curitiba, Universidade Federal do Paraná. Dissertação (Mestrado em História), 2004.

HARNICZ, Teodoro. *Modernidade, Religião e Cultura*. O Círculo de Estudos Bandeirantes e a restauração do catolicismo em Curitiba (1929-1959). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), 2006.

LIMA, Lizânias de Souza. *Plínio Corrêa de Oliveira: um cruzado do século XX*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em História), 1984.

MARCHI, Euclides. *A IGREJA E A QUESTÃO SOCIAL: O Discurso e a Práxis do Catolicismo no Brasil (1850-1915)*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Tese (Doutorado em História), 1989.

RODEGHERO, Carla Simone. *Memórias e avaliações: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em História), 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Paulo, Unesp. Tese (Doutorado em História), 2004.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Tese (Doutorado em História). Florianópolis, 2007.

3. DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS:

ABBAGNANO, Nicola. (Coord.). *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA*. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política – Vol. 1 (A-J)*. 4. ed. Tradução Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mònaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Caçais e Renzo Dini. Brasília: UnB, 1998.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: FGV, 1986.

Encyclopedia Britannica. Volume 22. Chicago: William Benton Plubisher, 1964

Enciclopedia Cattolica XII (TES-ZY). Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni, 1954.

Enciclopedia Filosofica VI. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1967.

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EUROPEO-AMERICANA, Tomo XXVIII (Segunda Parte). Bilbao: Espasa-Calpe S. A., 1926.

FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. (Dir.). *Dicionário de Mariologia*. Tradução Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

JACQUEMET, G. (Dir.). *CATHOLICISME – Hier, Aujourd’hui, Demain*. Tome Cinquième. Paris: Letouzey et Ané, 1961.

LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, 2004.

LESSA, Luiz Carlos. (Org.). *Dicionário de Doutrina Social da Igreja: doutrina social da Igreja de A a Z*. São Paulo: LTr, 2004.

LOTH, Bernard. (Dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1967.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

MORTIER, Raoul. (Dir.). *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1953.

O’DONNELL, C.; PIÉ-NINOT, S. (Orgs.). *Diccionario de Ecclseologia*. Madrid: San Pablo, 2001.

POUPARD, Paul, Cardeal. (Org.). *Diccionario de las Religiones*. Madrid: San Pablo, 2001.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. (Orgs.). *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da, et al. (Org.). *Dicionário Crítico do Pensamento de Direita – Idéias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2000.

VERBO – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. 10º Vol. Lisboa: Editorial Verbo, 1970.

VERBO – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. 10º Vol. Lisboa: Editorial Verbo, 1976.